

المؤسسة
العربية
للدراسات
والنشر

د. عبد الرحمن بدوي

دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب

دراسات ونصوص

في الفلسفة والعلوم

عند العرب

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

بناية برج الكارلتون . ساقية الجنزير . ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقياً موكيالي بيروت . ص . ب . ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الأولى
١٩٨١

د. عبد الرحمن بدوي

دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب

المؤسسة العربية للدراسات والنشر





تقويم عام لتحقيق التراث اليوناني المترجم إلى العربيّة



الآن وقد أكملنا تحقيق ما وصل إلينا من التراث الفلسفي اليوناني وأتممنا نشره بين الناس ، فإنه يحقّ لنا أن ننظر نظرة إلى الوراء وأخرى إلى الأمام ، نتأمل في الأولى عناصر هذا التراث وكيف عرفه العرب ، وفي الثانية نستخلص النتائج بالنسبة إلى ماضي الثقافة العربية ومستقبلها على السواء .

أ ـ نظرة إلى معرفة العرب بهذا التراث

أما من الناحية الأولى ، ناحية معرفة العرب بهذا التراث الفلسفي اليوناني ، فلنقدم أولاً بياناً بما تم تحقيقه ونشره ، حسب أهمية أعلام الفلسفة اليونانية .

١ ـ وهنا يأتي في المقام الأول : أرسطوطاليس . فنجد أن جميع مؤلفاته الصحيحة ، الواصلة إلينا في نصّها اليوناني ، قد وصلت إلينا في ترجمة عربية ، إما واحدة وإما عديدة للكتاب الواحد ، باستثناء كتاب واحد هو « الكون والفساد » الذي لم نعثر له حتى الآن على مخطوط يحتوي ترجمته العربية ، سواء مستقلة على حيالها ، أو متدرجة ضمن تفسير لأحد المفسرين المسلمين ، كما حدث مثلاً بالنسبة إلى كتاب « ما بعد الطبيعة » الذي وصلنا إمّا داخل تفسير ابن رشد له ، وإما كان ينقصه المقالتان الأخيرتان ، وإمّا على هيئة مقالات مفردة كما هي الحال بالنسبة إلى مقالة الألف الصغرى والنصف الثاني من مقالة « اللام » . وكتاب « الكون والفساد » قد ترجم إلى العربية من غير شك ، بدليل أن ابن رشد فسّره . ومن ناحية أخرى . [illegible]

بالدليل القاطع أن كتاب « السياسة » لأرسطو لم يترجم إلى العربية أبداً في عصر الترجمة ، مما دعا ابن رشد إلى أن يستعيض عن تفسيره بتفسير كتاب « السياسة » لأفلاطون (المعروف خطأ باسم كتاب « الجمهورية ») . ويبدو أن السبب في عدم ترجمته إلى العربية آنذاك هو عدم عثور المترجمين العرب على نسخة من الأصل اليوناني ، ونحن نعلم الآن ان الأصل اليوناني لكتاب « السياسة » لأرسطو قد عانى الكثير من الاضطراب مما لا يزال يعاني منه الناشرون له حتى اليوم ، وإن كان هذا الاضطراب يتعلق بالترتيب بين المقالات اكثر منه بالنص نفسه . ولا بد من بحث مستقصى لمعرفة وجود أو مدى تداول كتاب « السياسة » لأرسطو في الامبراطورية البيزنطية في القرون من الثامن إلى العاشر ، وهي الفترة التي تم فيها اجتلاب المخطوطات اليونانية من آسيا الصغرى إلى العالم الاسلامي . ولا نظن ان عدم ترجمة الكتاب يرجع إلى أسباب سياسية ، بدليل أن المعاني الأساسية فيه متفرقة في كتاب « الأخلاق النيقوماخية» وفي كتاب « الخطابة » وكلاهما ترجم إلى العربية .

والخلاصة إذن هي أن جميع مؤلفات أرسطو الصحيحة والمنقولة إلينا في اصلها اليوناني قد وصلت إلينا ترجمتها العربية القديمة باستثناء :

أ) كتاب الكون والفساد .

ب) المقالتين الأخيرتين من كتاب « ما بعد الطبيعة »

٢ ـ هذا فيما يتعلق بأرسطو . أما فيما يتعلق بشرّاحه ، فلم يصل إلينا أي شرح كامل ، بل وصلتنا قطع أو مقتبسات ؛ نخص بالذكر منها ما اقتبسه ابن رشد في شرحه على كتاب « ما بعد الطبيعة » ، ونحن نعلم أن الأصل اليوناني لشرح الاسكندر الأفروديسي على هذا الكتاب مفقود في اليونانية ، ولم تبق لنا منه إلّا هذه الفقرات التي اقتبسها ابن رشد من الترجمة العربية ، وبهذا حفظ لنا شذرات من هذا الأصل اليوناني المفقود . ونذكر ايضاً بعض تلخيصات ثامسطيوس، ومنها تلخيصه لكتاب « في النفس » المفقود هو الآخر في اليونانية ، وقد بقيت قطع من ترجمته العربية ، وحفظ بأكمله في ترجمة عبرية (وعنها : لاتينية) عن العربية ، ومنها أيضاً تلخيصه لمقالة « اللام » من كتاب « ما بعد الطبيعة » ، وقد وصلنا تلخيص الفصل الأول وبعض الثاني ، كما وصلنا النصف الثاني من سائر فصول هذه المقالة.وهذا التلخيص هو الآخر مفقود في اليونانية . ولم تحفظه إلّا هذه الترجمة العربية .

لكن ، لئن لم يصلنا إلّا هذا النزر اليسير من ترجمات الشروح اليونانية على أرسطو ، فإن من الثابت ، كما بيّنا في كتابنا «La Transmisson...» أن عدداً كبيراً جداً منها قد ترجم إلى العربية واستعان به الفلاسفة المسلمون في فهمهم لأصل أرسطو ، وأشاروا إلى هذه الشروح إشارات عديدة جداً .

لكن إلى جانب تفاسيرهم ، كتبوا رسائل مفردة ، خصوصاً الاسكندر الافروديسي ، وقد نشرنا منها طائفة كبيرة في كتابينا « أرسطو عند العرب » و « شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية » . وبعضها ضاع أصله اليوناني ، ولا يوجد الآن إلّا في هذه الترجمة العربية أو ما أخذ عنها من ترجمات عبرية أو لاتينية .

أما فيما يتعلق بتحقيق تراث هؤلاء الشرّاح فلا يزال القليل من الرسائل المنسوبة إلى بعضهم لم يتم نشره حتى الآن ؛ لكنه قليل جداً على كل حال ، ولا يستغرق اكثر من مجلد واحد متوسط الحجم .

٣ ـ فإذا انتقلنا من أرسطو وشرّاحه إلى أفلاطون ، انقلبت الآية : فبعد الوفرة الوفيرة نصير إلى الافتقار الشديد . ذلك أنه لم تصلنا ترجمة عربية كاملة لأية محاورة من محاورات أفلاطون ، على الرغم من أن أربعاً منها على الأقل قد ترجمت إلى العربية . وهي :

أ) « النواميس »

ب) « طيماوس »

جـ) « السوفسطائي »

د) « السياسة »

وربما أيضاً : « فيدون » و« فدرس » و « اقريطون ». ويعود السبب في عدم وصول ما ترجم من محاورات افلاطون الينا ـ إلى قلة الاهتمام بأفلاطون وفلسفته نتيجة لاكتساح أرسطو إياه ونتيجة للصورة الأدبية لمحاورات أفلاطون التي بدت أقرب إلى الأعمال الأدبية منها إلى الكتب الفلسفية المحكمة المعاني المنتظمة السرد .

وإنما بقيت لنا من أفلاطون شذرات مقتبسة من محاوراته السبع الآنفة الذكر وردت في ثنايا كتب الفارابي وأبي الحسن العامري والشهرستاني والبيروني والمسعودي وغيرهم . وقد جمعناها في كتابنا « أفلاطون في الاسلام » (طهران سنة ١٩٧٤) يضاف إلى ذلك تلخيص ابن رشد لمحاورة « السياسة » وهو الآخر مفقود في العربية ، ولا يوجد منه إلا ترجمة عبرية . ووصلنا تلخيص الفارابي لمحاورة « النواميس » و

و« جوامع كتاب طيماوس في العلم الطبيعي » من تصنيف جالينوس . (وقد نشرنا هذين التلخيصين في كتابنا « افلاطون في الاسلام ») . وفي مقابل ذلك وصلتنا مجموعة كبيرة من المؤلفات والآداب المنسوبة إلى أفلاطون ، نذكر منها كتاب « تأديب الأحداث » و « تقويم السياسة الملوكية » و « ملفوظات أفلاطون » و « وصية أفلاطون لأرسطو طاليس » فضلاً عن حشد ضخم من الآداب ـ أي الحكم القصار ـ زخرت بها كتب الحكم مثل « صوان الحكمة » لأبي سليمان السجستاني ، و« آداب الفلاسفة » لحنين بن اسحق ، « ومختار الحكم ومحاسن الكلم » للمبشر بن فاتك . كذلك نسبت إليه عدة كتب في علم الصنعة (الكيمياء السحرية) وقد نشرنا منها كتاب « الروابيع » ورسالة صغيرة في « افلاطون في الاسلام » .

كذلك لم يصلنا شيء من شروح الشرّاح اليونانيين على محاورات أفلاطون، ونحن نعلم (« الفهرست » لابن النديم ، ص ٢٥٢ س٢٢ ، س٢٣ ، نشرة فلوجل) أن عيسى بن زرعة ترجم إلى العربية « شيئاً يسيراً » من تفسير برقلس لمحاورة « فيدون »

٤ ـ أما الأفلاطونيون المحدثون فكان نصيبهم من الترجمة إلى العربية وافراً ووصلنا منه قدر كبير :

أ ـ فمن مؤسس المدرسة ، أفلوطين ، ترجم الى العربية مقدار كبير من « التساعات » الثلاث الأخيرة (٤ ـ ٦) ترجمة موسّعة لا حرفية ولا متقيداً بترتيب الأصل اليوناني ، وذلك تحت عنوان « أثولوجيا أرسطوطالس » ، وكذلك ترجمت فقرات أخرى من هذه « التساعات » الثلاث الأخيرة ونسب بعضها إلى الفارابي ، والبعض الآخر نسب إلى « الشيخ اليوناني » وهو اللقب الذي عرف به أفلوطين عند العرب ، وإن ورد اسم : « أفلوطينوس » ، لكن دون وصف يحدده في بعض المصادر (ابن النديم) .

ب ـ والثاني هو برقلس الأفلاطوني رئيس الأكاديمية الافلاطونية . . إذ وصلنا منه مختارات هي :

١ ـ كتاب الخير المحض » ـ وهو فقرات منتزعة من كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لبرقلس .

٢ ـ خجج التسع الأولى في إثبات قِدَم العالم»، والأولى منها مفقودة في اليونانية ، وبقي الحجج (ومجموعها ثماني عشرة) إنما توجد في ثنايا رد يحيى النحوي عليها .

جـ - مقالة في اثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها » ، وقد نسبت إلى الاسكندر الافروديسي ، لكنها مستخرجة من كتاب « عناصر الثاؤلوجيا » لبرقلس.
د - وكذلك عدة فصول من نفس الكتاب (نشرها اندرس سنة ١٩٧٣)

٥ - كذلك وصلتنا عدة رسائل لثامسطيوس وأُلمفيدورس ويحيى النحوي ونقولا الدمشقي ، وقد نشرناها كلّها في مجاميع مختلفة ؛ ومن الممكن ان تُظهر المخطوطات المخبوءة أو المجاميع غير المفهرسة جيداً رسائل أخرى لهؤلاء .

وباستعراض هذا الذي نشر من مؤلفات الفلاسفة اليونانيين المترجمة إلى العربية في القرنين الثالث والرابع للهجرة (التاسع والعاشر للميلاد)،يتبين لنا الاهتمام العظيم والجهد الهائل والتقدير الوافر الذي أولاه أسلافنا القدماء للتراث الفلسفي اليوناني ؛ إلى درجة يمكن معها أن يقال إنهم نقلوا امهات هذا الانتاج وشروحه ، ولم يغادروا منه شيئاً ذا قيمة كبيرة . فما ابعد الشقة بين ما فعلوه ، وبين ما فعلناه نحن المحدثين تجاه ما يناظر هذا التراث اليوناني ، أعني الانتاج الفلسفي في أوروبا منذ القرن السابع عشر حتى اليوم ! وهذا رغم أن وسائلنا لتحصيله ونقله أوفر وأيسر بآلاف المرات ! لكن الأمر أمر عزيمة وعناية بالعلم والثقافة وأسباب الحضارة .

ولا يحسبنّ أحدٌ أن من الممكن تفسير هذا الفارق عن طريق فكرة المناخ الفكري الحر . فهيهات ، هيهات ! لقد شق هذا التراث اليوناني الفلسفي طريقه في العالم الاسلامي في مواجهة معارضة حادّة وتهديدات عنيفة وصرخات مدوّية استعان فيها أصحابها تارة بالسلطان ، وطوراً بالدهاء، وتزاحم في مواكبها الفقهاء والمتكلمون والأدباء والنحويون، بل والسياسيون .ويكفي أن نقرأ المناظرة التي نقلها أبو حيان التوحيدي في كتابه « الامتاع والمؤانسة » بين أبي بشر متى بن يونس المترجم والمنطقي وشارح أرسطو ، وبين أبي سعيد السيرافي اللغوي التقليدي الشهير ،لنشاهد إلى أي مدى بلغت العداوة والمشاحنة بين أصحاب علوم الأوائل وأصحاب علوم العربية وعلوم المنقول . وقد استعرض جولد- تسيهر في مقالة بعنوان « موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل » الآراء التي حمل فيها المتشددون من رجال الدين واللغة على الاشتغال بعلوم الأوائل ، أي العلوم المنقولة عن اليونانيين في الفلسفة والعلوم الطبيعية . وحتى كتب التوحيدي الأخرى تتناثر فيها حملات مضادة للتراث اليوناني ، على الرغم من أنه كان من أبرز اعضاء الدائرة التي تجمعت حول أبي سليمان المنطقي السجستاني الذي صار بيته « مقيلاً لأهل العلوم القديمة » (القفطي ص ٢٨٢ نشرة بيرت) .

ولو ترجمنا شارات هذه الصيحات من نفوذ الفكر اليوناني أقول : لو ترجمناها إلى لغة العصر الحاضر لكانت: «السلفية» حيناً ، « و « الأصالة » authenticité حيناً ثانياً ، ودفع « الآراء المستوردة » حيناً ثالثاً . ومع ذلك كله لم تفلح هذه الصيحات في اعتراض التيار المتدفق من الفكر اليوناني طوال ربيع الحضارة العربية الاسلامية وصيفها ، أعني في الفترة الممتدة من القرن الثالث للهجرة إلى القرن السادس ؛ وإنما بدأت تحدث تأثيرها ابتداءً من القرن السابع الهجري لما أن دبّ دبيب الانحلال المؤذن بالزوال في قلب الحضارة الاسلامية .

ويبدو أن نهمهم إلى نتاج الفكر اليوناني جعلهم لا يقتصرون على الصحيح منه ، بل حملهم على تلمّس المنحول أيضاً . ومن هنا نجد هذا الحشد الهائل من المؤلفات اليونانية المنحولة التي ترجمت إلى العربية ، ونسبت أحياناً إلى مفكرين كبار مثل أفلاطون ، وأرسطو ، أو إلى شخصيات أسطورية مثل هرمس أو بليناس ، أو لم تنسب إلى شخص بعينه . وليس من شكٍّ في أن القسم الأكبر من هذه المنحولات كان موجوداً في العهد البيزنطي السابق على الاسلام ، ومِن ثمّ نقل إلى العالم الإسلامي . والبعض القليل هو الذي يمكن ان يكون قد انتحل وزيّف في القرون الأربعة الأولى من الاسلام .

ترى ما الذي دفع المثقفين والمفكرين في العالم الاسلامي إلى هذا الاهتمام البالغ بالفكر اليوناني ؟ .

١ ـ لقد وجدوا فيه أولاً أعلى نتاج وصل إليه الفكر العقلي الانساني ؛

٢ ـ ورأوا أنه لا مناص لهم من استيعابه حتى يمكنهم بعد ذلك ، أن ينتجوا ما هو جديد يضاف إلى ما وصل إليه ذلك الفكر .

٣ ـ ورأوا فيه ثالثاً روحاً عقلية خالصة أوتجريبية علمية يمكن ان توازن الروح الغيبية اللاعقلية السائدة في الفكر الشرقي .

٤ ـ وأدركوا الارتباط الوثيق بين هذه الروح وبين الاكتشاف في ميدان العلوم البحتة والتجريبية ، وقد رأوا فوائدها العظيمة في حياة الانسان وازدهاره ورقيّه،فكانت أول شطر ترجم من التراث الفكري اليوناني.وبدأ ذلك في العصر الأموي ونما وزاد في العصر العباسي منذ الثلث الثاني من القرن الثاني للهجرة . لهذا أدركوا ان الانتاج العلمي البحت عند يونان إنما هو وليد هذا التفكير الفلسفي العقلي المتمثل في انتاج فلاسفة يونان ، ومن هنا وجدنا أقطاب المشتغلين بالعلوم البحتة مشاركين أيضاً في

تحصيل الفلسفة بل والانتاج فيها ، كما يتجلى ذلك خصوصاً عند أبي بكر محمد بن زكريا الرازي كبير أطباء العصر الوسيط في الاسلام وفي أوروبا على السواء ، وعند الحسن بن هيثم عالم البصريات ، وعند أبي الريحان البيروني المفكر العظيم ؛ ولهم جميعاً مؤلفات في الفلسفة جيدة ، إلى جانب إنتاجهم المبتكر العظيم في فروع علومهم الخاصة .

ولم يقتصر إدراك الرابطة الوثيقة بين الفكر الفلسفي اليوناني وبين سائر العلوم على أصحاب العلوم البحتة ، بل امتد أيضاً إلى أهل اللغة ، وخصوصاً النحويون. فقد حاولنا ، في بحث لنا ألقيناه في مؤتمر سيبويه بشيراز (إيران) في ابريل سنة **١٩٧٤** ، أن نثبت أن الكتاب المنسوب إلى سيبويه في النحو إنما نشأ تحت تأثير منطق أرسطو . ولم يكن سيبويه مؤلفّه الوحيد ، بل « اجتمع على صنعة كتاب سيبويه اثنان وأربعون انساناً منهم سيبويه » كما قال أبو العباس ثعلب فيما ذكره ابن النديم (« الفهرست » ص **٥١** س٢٤) . كذلك قام علي بن عيسى الرماني بمزج النحو العربي بالمنطق الفلسفي اليوناني إلى حد اختلط فيه العلمان اختلاطاً تاماً واستمر هذا الامتزاج في الازدياد طوال القرون الثلاثة التالية للقرن الرابع الذي عاش فيه الرماني . وهذه الحال اظهر في كتب البلاغة ، خصوصاً في أول كتاب شامل لها وهو « مفتاح العلوم » للسكّاكي . وفي الأدب ظهر التأثير في وقت مبكر وتجلّى بكل وضوح عند الجاحظ ، الذي كان وافر الاطلاع على الانتاج اليوناني المترجم إلى العربية ، رغم ادعاءاته أحياناً لاخفاء غلبة هذا التأثير عليه . وفي وسع المرء أن يجد هذا التأثير الغامر للفكر اليوناني في كل فروع العلم : المنقول منه والمعقول ـ في الحضارة الاسلامية ، حتى ليمكن أن يقال دون أدنى مبالغة إنه :

لولا الفكر اليوناني لما وجدت ثقافة علمية عند العرب والمسلمين في القرون الستة الأولى من الاسلام .

ب ـ نظرة إلى المستقبل

والأمر نفسه ينطبق على ما نصبو إليه اليوم من حضارة عربية إسلامية ، لكن ليس فقط بالنسبة إلى التراث اليوناني ، بل وأيضاً بالنسبة إلى الانتاج الأوروبي الحديث والمعاصر . أما بالنسبة إلى هذا الأخير فعلينا أن نصنع صنيع أجدادنا مع التراث اليوناني ، فننقل أمهات الانتاج الفكري الأوروبي الحديث ، والمعاصر إلى العربية ونتولاه بالشرح والتحليل والعرض المبين ، مواكبة لتيار الفكر العالمي .

أما بالنسبة إلى التراث اليوناني فعلينا أن نصنع صنيع الأوروبيين معه اليوم : فنعيد ترجمته من جديد حسب آخر ما وصل إليه التحقيق النقدي لنصوصه ويتم ذلك إما على هيئة مجموعات مثل مجموعة hoeb الانكليزية أو مجموعة Les Belles - Lettres الفرنسية وإما على هيئة أعمال فردية مثلما فعل روبان L. Robin في الفرنسية وجووت Jowett في الانكليزية بالنسبة إلى أفلاطون ، أو تريكو J. Tricot بالنسبة إلى أرسطو . خصوصاً وقد صار العمل ميسوراً اليوم بعد النشرات النقدية الجيدة الجديدة لمؤلفات كليهما ، ولشذرات سائر الفلاسفة اليونانيين ومؤلفات سائر فلاسفة اليونان .

وينبغي أن يتم هذا كله في حرية تامة ، بعيداً عن كل سلطة رسمية ، وعن كل اشراف متطفل ، وعلى أيدي من يتقنون اليونانية ويتميزون بجودة العبارة بالعربية ، ويحيطون علماً بدقائق الفلسفة اليونانية .

أبحاث المستشرقين
في تاريخ العلوم عند العرب



تمهيـــد

للمستشرقين في الكشف عن تاريخ العلوم عند العرب فضل عظيم يعرفه لهم كل من له اطلاع ـ ولو قليل ـ في هذا المجال فلقد تناولوه بالدرس وتحقيق النصوص ، والمقارنة بينه وبين أصوله اليونانية والهندية ، وتأثيره في أوروبا في العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث .

ونريد في هذا البحث ان نعرض لأطراف مما قاموا به ، عرضاً سريعاً غير مستقصى لأن مثل هذا العرض المستقصى يحتاج الى كتب ذات اجزاء عديدة ويكفي ان يعلم المرء ان مجرد السرد الببليوجرافي(*) يمكن أن يستغرق وحده أكثر من ألف صفحة !

وقد رأينا أن اوضح وسيلة للعرض هي ان نتناول هذه العلوم علماً علماً ، ونذكر بعض ما أسهم به هؤلاء المستشرقون في دراسة تاريخه وتحقيق نصوصه . ولنبدأ بعلم الكيمياء .

أولاً : ـ في الكيمياء

ونقصد بالكيمياء هنا الكيمياء العلمية كما نعرفها في العصر الحديث ، وعلم صنعة أو الكيمياء غير العلمية وهي التي تسعى الى تحقيق غرضين : الأول هو تحويل معادن خسيسة (النحاس ، الحديد ، الرصاص الخ) الى المعدنين الشريفين

---

* نذكر من محاولات الببليوجرافية في هذا الباب ، ما يلي :

a) M. Ullmann: Die Medizin im Islam, Leiden, 1970; - Die Natur - und Geheimwiss[illegible]

Islam, Leiden, 1972; Fuat Sezgin: Geschichte des arabischen Schrifttums, B IV, [illegible]

74: S.H. Nasr and M. C. Chittick: annotated bibliography of Islamic Science [illegible]

(الذهب والفضة)، والثاني هو تحضير « اكسير الحياة » ، وهو الدواء الذي يراد منه علاج كل ما يصيب الانسان من آفات وامراض .

ونشأة الكيمياء عند العرب ترتبط بأمير أموي هو خالد بن يزيد ، لكن تكوينها ، ونموها العظيم كان على يد شخصية أسطورية حيناً ، تاريخية حيناً آخر هي جابر بن حيان .

وقد تناول خالد بن يزيد والكيميائيون العرب الأوائل بالبحث **يوليوس روسكا** في كتاب ظهر في كراستين بعنوان « الكيميائيون العرب »[1] (هيلدلبرج سنة **١٩٢٤**) كذلك بحث روسكا في القسم الآخر من كتاب « سر الخليقة » المنسوب الى بلنياس الطواني (ظهر في هيلدلبرج سنة **١٩٢٦**) وتتلمذ على روسكا في برلين سيد الباحثين في جابر بن حيان وهو **باول كراوس** (توفي سنة **١٩٤٤**) .

لكن العناية بجابر بن حيان ترجع الى النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، فقد عني به **مارسلان برتيلو** (توفي سنة **١٩٠٧**) في كتابه بعنوان « **الكيمياء في العصر الوسيط** »[2] (باريس سنة **١٨٩٣**) استناداً الى ما ترجمه من كتب جابر الى اللغة اللاتينية ، وأثبت في الوقت نفسه ان جابر كما عرف في الكتب اللاتينية أوسع بكثير من جابر المعروف في المصادر العربية .

ثم جاء **هولميرد** فقام بأول دراسة جدية لمؤلفات جابر العربية ونشر بعض رسائله [3] . وجاء كراوس فتوفر على دراسة جابر دراسة شاملة مستقصاة ، حتى ان جهوده العلمية تركزت الى جانب عنايته بمحمد بن زكريا الرازي - على جابر بن حيان ، حتى صار أعظم حجة في كل ما يتعلق به وبالكيمياء عند العرب بعامة .

مكان بداية انتاجه في هذا المجال بحث بعنوان « تهافت اسطورة جابر » (ظهر في الجزء الثالث من « **النشرة السنوية لمعهد الابحاث الخاصة بتاريخ العلوم** » في برلين سنة **١٩٣٠**)، وفيه حاول ان يبين ان مجموعة الكتب التي تحمل اسم جابر كانت اسماعيلية ، وأنها النموذج السابق لرسائل اخوان الصفا .

---

(١) Juilus Ruska : Arabische Alchemisten , 2 Hefte Heidelberg, 1924 .

(٢) M.Berthelot: La Chimie au Moyen Age. Paris, 1893 .

(٣) **E. J. Holmyard**: The Arabic Works of Jabir - Ibn - Haiyan I, Paris 1928; The Works of Geber, **R. Russell**, 1978, edited by E. J **Holmyard** London, 1928; Isis n. 19, P. 478 - 599 .

ومن الطبيعي - والقليل من رسائل جابر هو الذي نشر - ان يقوم بنشر بعض هذه الرسائل . فنشر مختارات منها تحت عنوان « **مختار رسائل جابر بن حيان** » (مطبعة الخانجي سنة **١٣٥٤ هـ** / سنة **١٩٣٥** م) ، وفي هذا الكتاب نشر فصولاً رئيسية من كتب جابر ، كما نشر رسائل كاملة ، واهتم بأن تكون هذه النصوص ممثلة لمختلف نواحي مذهب جابر : ففيها نماذج لابحاثه في الكيمياء ، واخرى لابحاثه في الفيزياء ، كما انها تشتمل على نصوص تتعلق بالأمور الدينية لبيان علاقتها الوثيقة بآراء مذهب الاسماعيلية وغلاة الشيعة ، مما يؤكد نسبة رسائل جابر الى « الاوساط الشيعية الاسماعيلية » .

لكن بحثه العظيم - الذي يعد من اجلّ أعمال المستشرقين بعامة - هو كتابه عن « **جابر بن حيان** » الذي ظهر في جزئين ضمن مطبوعات المعهد المصري (المجلد **٤٥** ، **٤٤** ضمن منشورات هذا المعهد الذي كان عظيماً حتى سنة **١٩٤٥** ، واليوم أثراً بعد عين ، واسماً على غير مسمى !!) ، وقد ظهر الجزء الثاني قبل الأول ، وذلك في سنة **١٩٤٢** ، والأول ظهر في السنة التالية ، سنة **١٩٤٣** ، وفي هذا الجزء الأول مقدمة طويلة ، ثم ثبت كامل بكل ما وصل الينا وما عرف من كتب جابر بن حيان وما بقي منها من مخطوطات .

أما الجزء الثاني فقد عرض فيه المسائل العلمية الرئيسية الواردة في الكتب والرسائل المنسوبة الى جابر بن حيان ، ونقول « المنسوبة » لأن كراوس اثبت في الجزء الأول ان هذه الكتب منحولة كلها ، وقد وضعتها طائفة من علماء الشيعة المشتغلين بالكيمياء حوالى سنة **٣٠٠ هـ (٩١٢ م)** .

وأتبع عرضه ببحث في الأصول اليونانية والشرقية التي اعتمد عليها مؤلف أو مؤلفو هذه الكتب . وبهذه المناسبة يعرض - في ايجاز - تطور الكيمياء اليونانية وخصائص كل دور من أدوار تطورها عند اليونان والسريان ، ويعنى خصوصاً بصلة جابر بكيمياء **ذوسيموس وبلنياس الطواني** « **ويخرج من هذا البحث ببيان ما هنالك من اختلاف كبير جداً بين الكيمياء الجابرية والكيمياء اليونانية القديمة : فعلى الرغم مما هنالك من تشابه في التعبير الاصطلاحي وفي جزئيات كبيرة ، فإن كيمياء جابر تختلف اختلافاً بيّناً عن غيرها ، إن في الروح أو في التفصيلات . فكيمياء جابر تمتاز بالميل الى الناحية التجريبية ، واستبعاد الخوارق ، والاتجاه العلمي العقلي ، بينما الكيمياء القديمة كثيراً ما تلجأ الى الرؤيا الوجدانية واستخدام فكرة الخوارق في التفسير . ومن ناحية التفصيل ، نجد جابراً يعنى بالكيمياء العضوية خصوصاً ، ويستعمل « ملحاً » لم يعرفه اليونانيون والشرقيون . وإنما**

استعملته الكيمياء الاسلامية ، ونعني به ملح النوشادر ، ويرجع العناصر الى الكيفيات الطبيعية : من حرارة ، وبرودة ، ويبوسة ورطوبة »[1] .

وعقد فصلاً للبحث في مشكلة كتاب « سر الخليقة » المنسوب الى بلنياس الطوني ، ولو انه لم يصل الى نتائج حاسمة ، لكنه استطاع على كل حال ان يعقد مقارنة بين هذا الكتاب وكتاب « الكنوز » لأيوب الرهاوي (وقد نشره منجانا وترجمه الى الانكليزية عن أصله السرياني ، سنة ١٩٣٥) ، وانتهى الى ان مصدر الكتابين لا بد أن يكون واحداً .

* * *

ويتصل بالكيمياء البحث في السحر وما يسمى بالعلوم الصنعوية . وأهم الباحثين في هذا الميدان هو لين ثورنديك بكتابه « **تاريخ السحر والعلم التجريبي في الثلاثة عشر قرناً الأولى من ميلاد المسيح** »[2] ، وهو يعتمد على الترجمات اللاتينية للمؤلفات العربية بشكل خاص ، فضلاً عن بيانه لتأثير التراث العربي في السحر والعلم التجريبي في تقدم العلوم في اوروبا اللاتينية في العصور الوسطى . وهو كنز لا ينضب من المعلومات في هذا الموضوع .

كذلك نشر هلموت رتر H. Ritter كتاباً في السحر كان له أثر كبير في المشتغلين بالسحر في العصور الوسطى المسيحية ، هو كتاب « **غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم** »(ليبتسك سنة ١٩٣٣ ، في ٤١٦ ص) تأليف مسلمة بن احمد المجريطي ، الرياضي الاندلسي المشهور ، المتوفى سنة ٣٩٨ هـ ، وقد عرف الكتاب في الترجمة اللاتينية تحت اسم Picatrix .

* * *

وثاني شخصية عظيمة في الكيمياء عند العرب هو محمد بن زكريا الرازي (ولد سنة ٢٥١ هـ / ٨٦٥ م وتوفي سنة ٣١٣ هـ / ٩٢٥ م) الطبيب العظيم .

وأهم من عني بكيمياء الرازي من المستشرقين يوليوس روسكا ، فقد ترجم كتاب

---

(١) راجع كتابنا : « من تاريخ الالحاد في الاسلام » ص ١٩٣ ، وراجع هذا الفصل كله من ص ١٨٩ ـ ١٩٧

(٢) Lynn Thorndike : **A History of Magic and Experimental Science,** 4 Volumes, New York. 1923 - 34

« **سر الأسرار** » لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي [1] مع مقدمة وشرح . كما كتب عدة مقالات عن كيمياء الرازي ، نذكر منها :

١ ـ « الرازي رائداً لكيمياء جديدة » ، في مجلة DLZ سنة **١٩٢٣** ، عمود **١١٧ ـ ١٢٤** .

٢ ـ « حول الوضع الراهن للبحث في الرازي » ، في مجلة
Archivio di Storia della scienza, 5 / 1924 / P. 335 - 347

٣ ـ « **الكيمياء في العراق وفارس في القرن العاشر الميلادي** » ، **في مجلة** der Islam سنة **١٩٢٨** ، ص **٢٨٠ ـ ٢٩٣** .

٤ ـ « كيمياء الرازي » في مجلة Der Islam سنة **١٩٣٥** ، ص **٢٨١ ـ ٣١٩** .

٥ ـ « الكتاب الرئيسي للرازي في الكيمياء » ، نشر في
Die Umschau in Wissen Schaft Und Technik ، سنة **١٩٣٧** ، ص **٨٥٢ ـ ٨٥٣** .

٦ ـ « المؤلفات المنحولة المنسوبة الى الرازي » في مجلة Osiris سنة **١٩٣٩** ص **٣١ ـ ٩٤** .

كما نشر المستشرق الروسي U.I. Karimov كتاب «**سر الأسرار** » للرازي وترجمه الى اللغة الروسية في طشقند سنة **١٩٥٧** .

* * *

وأخيراً نذكر **أبا عبد الله محمد بن أميل التميمي** الذي عاش في القرن الرابع الهجري وله عدة كتب في الكيمياء نذكر منها « رسالة الشمس الى الهلال » ومنها مخطوطات عديدة (القاهرة دار الكتب جـ **٥** الفهرست القديم كيمياء **٢٠** م ، و**٢٣** م ، راغب في استانبول برقم **٩٦٣ / ٩**) ،(والحميدية في استانبول برقم **٩٧٤ / ٩**) وقد خصه يوليوس روسكا ببحثين هما :

١ ـ « كتاب محمد بن أميل التميمي المعنون الماء الورقي والأرض النجمية » في مجلة OLZ سنة **١٩٤ ـ** ص **٥٩ ـ ٥٩٦** .

---

[1] J. Ruska: Al - Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisrse, Mit Einleitung und Erlauterungen in deutscher vebersetzung. Quellen v. Studien Z. Gesch. d. Naturwissen. u. Medizin. 1937 1 - 2 - 4

٢ ـ « دراسات عن محمد بن أميل التميمي وكتابه الماء الورقي والأرض النجمية » في مجلة Isis سنة ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦ ، ص ٣١٠ ـ ٣٤٢ .

* * *

ثانياً في الطب

أما في تاريخ الطب عند العرب والمسلمين فدراسات المستشرقين لا تدخل تحت حصر ، وفي هذا الميدان من العلوم كانت ابحاثهم أشمل وأقدم وأكثر تعمقاً واستقصاء .

ولنبدأ بذكر الكتب العامة في تاريخ الطب عند العرب ، ونتلوه بالدراسات المفردة عن بعض مشاهير الاطباء .

أ ـ التواريخ العامة للطب العربي

● وأقدم ما في هذا الباب كتاب فيستنفلد بعنوان : « تاريخ الاطباء والعلماء العرب » ، جتنجن ١٨٤٠ :

Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher, nach den Quellen bearbeitet, von Ferdinand Wüstenfeld, Gôttingen, 1840

● ويتلوه لوكلير : « تاريخ الطب العربي » ، باريس سنة ١٨٧٦ في جزئين :

Lucien Leclere: Histoire de la médecine arabe I, II, Paris 1876

● أدوارد براون : « الطب العربي » ، كمبردج سنة ١٩٢١ :

Edward G. Browne: Arabian Medicin. Cambridge, 1921

● هرشبرج ولبرت ومتفوخ : « أطباء العيون العرب » ، ليبتسك سنة ١٩٠٥ ، في جزئين

Die Arabischen Augenârzte,nach den Quellen bearbetet von J.Hirschberg, J, Lippert, und E. Mittwoch I. teil, Leipzig, 1904; II Teil, Leipzig, 1905.

● جورج سارتون : « المدخل الى تاريخ العلم » :

جـ ١ : « من هوميروس إلى عمر الخيام » ، بلتيمور سنة ١٩٢٧ .

جـ ٢ : « من ربى بن عزار إلى روجر بيكون » في جزئين ، بلتيمور سنة ١٩٣١ .

جـ : « العلم والتعلم في القرن الرابع العشر » في جزئين ، بلتيمور سنة ١٩٤٦ - ١٩٤٨ .

George Sarton; Introduction to the History of Science. Baltimore, I. 1927, II. 1931, II 1946 - 48.

وقد أعيد طبعه بالأوفست سنة ١٩٥٠ .

ب ـ الدراسات المفردة عن الاطباء :

١ـ علي بن ربن الطبري :

● ب . رشتر : « من تاريخ الجدري عند العرب » .Arch. fur Gesch d. Medizin في سنة ١٩١٢ ـ ص ٣٢٣ وما يتلوها .

● ماكس مايرهوف : « علي بن ربن الطبري : طبيب فارسي في القرن التاسع الميلادي » ، في ISIS سنة ١٩٣١ ص ٣٨ ـ ٦٨ .

● ماكس ماير هوف : « كتاب فردوس الحكمة لعلي بن ربن الطبري ، واحد من أقدم الكتب العربية في الطب » ، مجلة Isis سنة ١٩٣١ ، ص ٦ ـ ٥٤ .

● يوسف شاخت : « طبيب فارسي في القرن التاسع ، من أصل مسيحي : علي بن ربن الطبري » ، مقال في Bull. Soc. Franc. hist. medecine سنة ١٩٣٢ ص ١٦٥ ـ ١٧٥ .

● أ . سجل A. Siggel : « أمراض النساء وعلم الأجنة وصحة النساء في كتاب فردوس الحكمة لأبي الحسن بن علي بن ربن الطبري » نشر في .Quellen u. stud. Z Gesch. d. Naturwis u. d. Medizin سنة ١٩٤١ ـ ١٩٤٢ ، ص ٢١٦ ـ ٢٧٢ .

● دورتيه تيس Dorothea Thies : « آراء الطبيبين العربيين الطبري وابن هبل : في القلب ، والرئة ، والمثانة ، والطحال » ، رسالة دكتوراه ، بون ، سنة ١٩٦٧ .

* * *

● ـ محمد بن زكريا الرازي :

ومحمد بن زكريا الرازي هو أكبر اطباء الاسلام غير منازع ، ومن اكبر الاطباء في

[illegible] جنوبي من مدينة طهران الحالية) في
[illegible] في [illegible] سنة ٣١٣ هـ (٩٢٥ م) .

[illegible] فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي » (عن مخطوط [illegible] في
[illegible] رقم ١٣٣ ورقة ١٧ ـ ٢٤)) في باريس سنة ١٩٣٦ ، وترجم روسكا هذا
الفهرست [illegible] الالمانية في مجلة ايزيس Isis سنة ١٩٢٣ ، ص ٢٦ ـ ٥٠ .

وكتب عن حياة الرازي ومؤلفاته G.S.A. Ranking في بحث القاه في « المؤتمر الدولي للطب ، القسم الخاص بتاريخ الطب » ، لندن ، سنة ١٩١٣ ، ص ٣٣٧ ـ ٣٦٨ .

ونذكر هنا بعض ما كتب عن الرازي الطبيب ، الى جانب ما ورد في كتب تاريخ الطب التي ذكرناها في أول هذا الفصل :

● ف . برونر : « طب العيون عند الرازي » رسالة دكتوراه ، برلين ١٩٠٠ :

W. Browner: Die Augenheilkunde des Rhases. Berlin, 1900.

● هرشبرج : « متن في مجموع طب العيون » ، جـ ٢ ، ص ١٠١ ـ ١٠٧ ، ليبتسك ، سنة ١٩٠٨ .

Hirschberg : Handbuch der gesamten Augenheilkinde, Leipzig, 1908.

● جورلت : « تاريخ علم الجراحة » ، ، جـ ١ ، ص ٦٠١ ـ ٦١١ ، برلين ، سنة ١٨٩٨ .

Gurlt : Gesch . d. Chirurgie, I, 601 - 611, Berlin, 1898.

● تمكين O. Temkin : « نصوص ووثائق : ترجمة من العصر الوسيط لملاحظات الرازي الاكلينيكة » ، مقال في :

Bull . of the History of Medicine, 1942, pp. 102 - 117.

* * *

● ـ علي بن العباس المجوسي :

عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ، وحظي برعاية عضد الدولة أحد الامراء البويهيين (٣٣٨ ـ ٣٨٢ هـ) وإليه اهدى كتابه المشهور :

« كامل الصناعة الطبية » ، وترجع شهرته الى هذا الكتاب خصوصاً .

ومن الابحاث التي كتبت عنه :

ـ جرتشيشف « طب العيون عند علي بن العباس » مع ترجمة الى الالمانية ، رسالة دكتوراه برلين سنة ١٩٠٠

Gretschischeff: Die Augenheilkunde des Ali Abbas

ـ ب . رشتر : « من تاريخ الجدري عند العرب » في « محفوظات في تاريخ الطب » سنة ١٩١٢، ص ٣١١ ـ ٣٣١.

P. Richter, in Arch . f. Gesch . d. Medizin

ـ ب . رشتر : « علم الأمراض الجلدية الخاص عند علي بن العباس » ، في محفوظات الامراض الجلدية والزهري » .

P. Richter, in Archiv f. Dermatologie und syphilis, 1912, PP 849 - 864

ـ كامبل : « الطب العربي وتأثيره في العصور الوسطى » ، جـ ١ ، ص ٧٤ ـ ٧٥ .

Donald Campbell : Arabian Medicin and its Influence on the Middle Ages. 2 Volumes, London ,1926.

ـ شبرجس : « تمثل الطب العربي في العصور اللاتينية » ، ص ٣٤ ـ ٤٠ .

Heinrich Schipperges: Die Assismilation der arabischan Medizin das lateinische Mittelater. Wiesbaden , 1964.

* * *

● ـ ابن سينا

من بين الترجمات العديدة الى اللاتينية لكتاب « القانون » لابن سينا نذكر ترجمة Plempius مع شروح واسعة وتعليقات ممتعة عن أنواع الأدوية التي يذكرها ابن سينا :

Plampius: abuali ibn Tsina... dictu Avicenna: canon medicinae Lovanii (Louvain) 1558 , Liber secundus, P . 1 - 311

* * *

● ـ أبو القاسم الزهراوي

هو خلف بن عباس الزهراوي ، نسبة الى الزهراء ضاحية قرطبة بالاندلس ، وله تصانيف مشهورة في الطب ، وأفضلها كتابه الكبير المعروف بالزهراوي ، واسمه الحقيقي : « التعريف لمن عجز عن التأليف »،ولا يعرف تاريخ ميلاده ولا وفاته ، ويبدو أنه توفي في نهاية القرن الرابع الهجري .

ومن الابحاث الجيدة عنه :

ـ لو كلير : « جراحة ابي القاسم » ؛ باريس ، سنة ١٩٦١ .

Leclere: La chirurgie d'albucasis , Paris, 1861

ـ جورلت : « تاريخ الجراحة » ، جـ ١ ، ص ٦٢٠ ـ ٦٤٩ .

ـ هـ . فريلش : « أبو القاسم كجراح حربي » ، في « محفوظات الجراحة الاكلينيكية » .

H. Frôhlich: Abul - Kasim als Kriegschirurg, in Archiv f. klinische Chirurgie, 1884 pp. 364 - 376.

ـ ر . فالنس : « جراح عربي : أبو القاسم » .

R. Valensi: Un Chirurgien arabe: abulcasims Montpellier, 1908

ـ شارل نيل : « جراحة الاسنان عند ابي القاسم ومقارنتها بجراحة الاسنان عند مغاربة طرارزا »،في « مجلة طب الفم والاسنان » Ch. Niel, in Revue de stomatologie سنة ١٩١١ ص ١٦٩ ـ ١٨١ ، ثم ٢٢٢ ـ ٢٢٩ .

ـ ك . سودهوف : « في تاريخ الجراحة في العصر الوسيط ».جـ ٢.ص ١٦ ـ ٨٤.

K. Sudhoff: Beitrâge zur Gesch . d. Chirurgie in Mittelalter, II,Leipzig 1918 , pp. 16 — 84

ـ هـ . ب . ج . رينو H.P.J. Renaud « أبو القاسم وابن سينا وكبار الاطباء العرب : هل عرفوا مرض الزهري ؟»،مقال في « مضبطة الجمعية الفرنسية لتاريخ الطب » سنة ١٩٣٤،ص ١٢٢ .

Bull. soc. Frame. de hist. de la médecine, 1934, P. 122.

* * *

● علي بن عيسى الكحال

والكحال هو طبيب العيون . وقد عاش علي بن عيسى في النصف الأول من القرن الخامس الهجري . وكتابه « تذكرة الكحالين » ، يعد اشهر كتاب في طب العيون عند العرب .

ومن الأمور الجديدة التي احدثها علي بن عيسى الكحال استخدامه للتخدير اثناء اجراء العمليات الجراحية في العين . ولعله أول طبيب في تاريخ الطب العالمي استخدم التخدير اثناء اجراء العمليات الجراحية .

وقد عني بدراسته ي . هرشبرج ، فترجم التذكرة الى اللغة الالمانية مستنداً الى المخطوطات العربية ، وشرحها في كتابه :

J. Hirschberg: AliibnIssa Erinnerungsbuch für Augenarzte, aus arabischen Handschriften übersetzt und erläutert. Leipzig , 1904

كذلك عقد له فصلاً في كتابه : « متن في طب العيون العام » ،

Handbuch der gesamten Augenheilkunde, II, 41 - 47, 121, - 146.

وترجمها الى الانكليزية وود ،

C.A.Wood: Memorandum of a tenth - century occulist, For the use of modern opthalmoligists. Chicago, 1936.

* * *

● - ابن النفيس

هو علي بن أبي حزم القرشي ، المعروف بابن النفيس ، مكتشف الدورة الدموية الصغرى ، وعاش في القرن السابع الهجري ومن الدراسات عنه :

- ماكس مايرموف : « ابن النفيس (القرن الثالث عشر الميلادي) ونظريته في الدورة الدموية الصغرى »،مقال في مجلة Isis سنة ١٩٣٥ ص ١٠٠ - ١٢٠ Max Mayerhof, in Isis

- يوسف شاخت Joseph Schacht : ابن النفيس وسرفيتوس وكولومبو ، « مقال في مجلة AL - Andalus المجلد » سنة ١٩٥٧ ص ٣١٧ - ٣٣١ . وفيه بيان بالمؤلفات في

موضوع الدورة الدموية ومختارات من سرفيتوس ، وفالفردي ، وكولمبوس لبيان امكان انتقال آراء ابن النفيس الى اوروبا .

- تشارلز . د . أوملي : « ترجمة لاتينية لابن النفيس (١٥٤٧) تتعلق بمشكلة الدورة الدموية » ص ٦١٧ - ٧٢٠ من المجلد الثاني من اعمال المؤتمر الثامن الدولي لتاريخ العلوم ، فيرنتسه - ميلانو ، ٣ - ٩ سبتمبر سنة ١٩٥٦ ، عند الناشر Hermann في باريس سنة ١٩٥٨ .

Charles D. O'Malley: A LatinTranslation of Ibn Nafis (1547) related to the Problem of circulation of the Blood
Actes du VIIIe Congrès International d'Histoire des Sciences
Vol. 2, pp. 716 - 20 , Paris , Hermann, 1958

* * *

ثالثاً - علم الحيوان والطب البيطري

ولننتقل الآن الى علم الحيوان والطب البيطري . ولنذكر الابحاث بحسب المؤلفين فيهما .

أ - الجاحظ

وهنا نلتقي أولاً بالجاحظ . وقد خصه ببحث بوصفه عالمحيوان ، ج . فان فلوتن ، ناشر بعض رسائله . إذ له بحث ترجمه الى الالمانية بعنوان : « عالم طبيعي عربي في القرن التاسع »، اشتوتحت سنة ١٩١٨

G. Vloten: Ein arabischer Naturphilosoph in 9. Jahr Hundert. Aus dem Hôllândischen vebertragen von O. Rescher

كما بحث في « الجن والأرواح والسحر عند العرب بحسب ما ورد في كتاب « الحيوان » للجاحظ » ، في مجلة WZKM سنة ١٨٩٣ ، ص ١٦٩ - ١٨٧ ، ٢٣٣ - ٢٤٧ ، سنة ١٨٩٤ ، ص ٥٩ - ٧٣ ، ٢٩٠ - ٢٩٢

وممن بحثوا في كتاب الحيوان للجاحظ ايضاً :

- فيدمان « داروينيات عند الجاحظ » .

E. Wiedemann: Darwinistischer
bei Gahiz, in SBPMS Erlangen 47 / 1915, PP. 130 - 131

ـ اسين بلاثيوس « كتاب الحيوان للجاحظ » ، في مجلة Isis سنة ١٩٣٠ص ٢٠ ـ ٥٤ .

ب ـ ابن قتيبة

وقد عقد ابن قتيبة في « عيون الاخبار » فصولاً عن الحيوان ، ترجمها الى الالمانية ودرسها فيدمن في بحث بعنوان : « بحوث في العلوم الطبيعية عند ابن قتيبة » :

E. Wiedemann: Naturwissenschaftliches aus Ibn Qutaiba. Beitrage z, Gesch. d. Naturwiss. XLIII, in SBPMS Erlangen 1915, pp. 101- 120.

وترجم هذا القسم إلى الانجليزية ، كوبف بعنوان : « قسم التاريخ الطبيعي من عيون الأخبار لابن قتيبة » :

The Natural History section From a 9th Century Book of useful knowledge The Uyun Al - Akhbar of Ibn Qutayba translated by L. Kopf, ed. by F. S. Bodenheimer and L. Kopf. Paris - Leiden, 1949.

جـ ابو حيان التوحيدي

وفي كتاب « الامتاع والمؤانسة » لأبي حيان التوحيدي معلومات وفيرة عن الحيوان ، ترجمها الى الانكليزية وعلق عليها ل . كوبف :

L. Kopf: The Zoological chapter of the Kitab al - Imta wa Muanasa of Abu Hayyan al - Tauhidi (10 th Century) Translated from the Arabic and annotated, in Oriris, 1956, PP. 390 - 466.

د ـ الدميري

وبحث في كتاب « حياة الحيوان » للدميري :

دي سوموجي الذي كرس له عدة أبحاث نذكر منها :

ـ « دليل مصادر حياة الحيوان للدميري » في « المجلة الآسيوية » JA سنة ١٩٢٨ ، ص ٥ ـ ١٢٨ . .

De Somogyi: Index des Sources de la Hayat al-Hayawan [illegible]

- « مكانة الدميري في الأدب العربي » ، في « مجلة فينا لمعرفة الشرق » WZKM سنة [illegible] ، ص ١٩٢ ـ ٢٠٦ .

. Annual of Leeds University Oriental Society

- « الجاحظ والدميري » ، في حوليات الجمعية الشرقية في جامعة ليدز ج ١، سنة ١٩٥٨ / ١٩٥٩، ص ٥٥ ـ ٦٠.

R. Froehner: Arabische Kamelheilkunde des Mittelaters, in Archiv F. wissenschaftliche und Praktischa Tierheilkunde, 1934 pp. 358 - 361.

هـ ـ ابحاث في الطب البيطري

أما في الطب البيطري ، فنذكر الابحاث التالية :

١ـ همر بورجشتال : « الجمل » Das Kamel فينا سنة ١٨٥٤ .

٢ ـ « ر . فرينر : « بيطرة الجمال عند العرب في القرون الوسطى » .

R. Froehner: Arabische Kamelheilkunde des Mittelaters, in Archiv. F. wissenschaftliche und praktische Tierheilkunde 1934, pp. 358 - 361.

٣ ـ د . مولر : « دراسات في البيزرة تربية (تربية الصقور) العربية في العصور الوسطى » ، برلين سنة ١٩٦٥ :

D. Moller: Studien zur mittelalterlichen arabischen Falkener literatur. Berlin, 1965.

* * *

رابعاً ـ الصيدلة والعقاقير

كانت عمدة الصيدلانيين العرب في امور العقاقير كتاب « ديسقوريدس العين زربي اكبر العلماء بالحشائش الطبية في العصر اليوناني». وكتابه في خمس مقالات بيانها كالآتي :

المقالة الأولى : تشتمل على ذكر أدوية عطرة الرائحة وأفاويه وأدهان وصموغ وأشجار كبار .

والمقالة الثانية : تشتمل على ذكر الحيوانات ورطوبات الحيوان ، والحبوب ، والقطاني ، والبقول المأكولة والبقول الحريفة ، وأدوية حريفة .

والمقالة الثالثة : تشتمل على ذكر أصول النبات ، وعلى نبات شوكي ، وعلى بزور وصموغ ، وعلى حشائش بازهرية .

والمقالة الرابعة : تشتمل على ذكر ادوية اكثرها حشائش باردة وعلى حشائش حارة مسهلة ومقيئة، وعلى حشائش نافعة من السموم .

والمقالة الخامسة : تشتمل على ذكر الكرم ،وعلى أنواع الأشربة ، وعلى الأدوية المعدنية وقد كرس سيزار دوبلر Cesar Dübler حياته لهذا الكتاب كما ترجم الى العربية ، ومنها الى اللاتينية وما دار حوله من ابحاث . فنشر الكتاب في الترجمتين العربية واللاتينية ، ودرس مصيره في العالمين العربي والاوروبي في العصر الوسيط ، وفحص عن ذلك في كتاب في ستة مجلدات على النحو التالي :

La Materia Medica de Dioscorides. Transmision medieval y renacentista:

Vol. I. La transmision medieval y renacentista y la supervivencia de la medicina popular moderna de la, Material medica de Dioscorides, estudiada particularmente en Espana y Africa del Norte. Tipografia Emporium,S.A. Barcelona, 1953.

Vol II (con Elias Teres) :(La version arabe de la, Materia Medica texto, variantes e indices). Estudio de la transcripcion de les nombres grieg al arabe y comparacion de les versiones griega, arabe y castellana. Tetuan y Barcelona, 1952 - 1957 CL XXX y 626 p.

Vol III: La Materia Medica de Dioscorides, traducida y comentada por D. andres de Laguna (texto critico) . Barcelona, 1955 XXVII y 621 p.

Vol. IV: D. Andres de Laguna y su epoca. Barcelona , 1955. XI y 368 p.

Vol. V: Glosario medico castellano del siglo XVI. Prologo de

Gregorio Maranon.Barcelona , 1954. XVIII y 940 p.

Vol. VI : Indices generales y lexico especial de Andres de Laguna. Barcelona, 1959. XI y 353 p.

ومن الابحاث التي ظهرت قبل نشرة دبلن ودراسته العظيمة هذه ، نذكر :

ـ ماكس مايرهوف : « كتاب دياسقوريدس عند العرب » في

Quell. u. Stud. Gesch. und Naturwiss. u. Medizin, 1933, p. 280 - 292.

ـ أ . جروبه : « مواد لدراسة دياسقوريدس عند العرب » .

E. Grube: « Materialen zun Dioskurides Arabieus»; in Festschrift Kühnel , Berlin 1957,pp. 163 - 194

* * *

ومن الدراسات العامة عن الصيدلة والعقاقير عند العرب نذكر :

ـ ماكس مايرهوف : « مخطط تاريخ الصيدلة والنباتات الطبية عند المسلمين في اسبانيا » مقال في مجلة Al - Andalus ، مدريد سنة ١٩٣٥ ، ص ١ ـ ٤٤ .

ـ هولميرد : « الصيدلة العربية في العصور الوسطى » :

H.J. Holmyard: « Mediaeval arabic pharmacology», in Proceedings of the Royal Society of Medicine. Section of the History of Medicine . Vol, XXIX (London, 1935) , pp. 99 - 108.

ـ رينو : « اسهام العرب في معرفة الانواع النباتية »

H.P.J. Renaud: La contribution des arabes à la connaissance des espèces végétales, in Bull. de la soc. des sciences Naturelles du Maroc, to XV (Rabat - Paris - Londres) n. du 31 mars 1935

ـ مقدمة مايرهوف لنشرته لـ « شرح اسماء العقار » لموسى بن ميمون « القاهرة ، مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ، سنة ١٩٤٠ ص V - LXX VI.

ونذكر الآن دراسات مفردة عن مؤلفين :

أ ـ البيروني :

ولنبدأ بأبي الريحان محمد البيروني (المتوفى في غزنة سنة ٤٤٢ هـ / ١٠٥٠ م) الذي ألف كتاباً في « الصيدلة » طبع في باكستان سنة ١٩٧٤ طبعة رديئة . وكان ماكس مايرهوف قد اعد له نشرة محققة جيدة بدأ في طبعها في المعهد الفرنسي بالقاهرة ، ثم توقف الطبع ولا يدري احد ما مصير النص المحقق !

وقد سبق لمايرهوف ان بحث في هذا الكتاب في بحث بعنوان : « مقدمة كتاب الصيدلة للبيروني » :

Max Meyrhof: « Das Vorwart zur Drogenkunde des Beruni», in Quellen u. studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin, Bd . III (Berlin, 1932) , pp. 159 - 208

ب ـ الادريسي

وللشريف الادريسي : الرحالة والجغرافي العظيم (المتوفى في بلرمو بصقلية سنة ٥٦٢ هـ / ١١٦٦ م) نظرات في الصيدلة والحشائش ، وقد درسها ماكس مايرهوف في البحث التالي :

Max Meyerhof: « Ueber die Pharmakologie und Botanik des arabischen Gegraphen Edrisi», in Archiv fuer Geschichte der Mathmatik,der Naturwissenschaften und der Tecnik. Bd. XII (Leipzig, 1930), pp. 45 - 53, 225 - 236

جـ ـ هبة الله بن التلميذ

وكان طبيباً في القاهرة عاش في بلاط الخليفة المكتفي وتوفي سنة ٥٦٠ هـ / ١١٦٤ م ، وله كتاب في « الأقر باذين » توجد منه مخطوطات الآن (راجع بروكلمن جـ ١ ص ٤٨٧ وما يتلوها ، والملحق جـ ١ ص ٨٩١) . وقد كتب عنه ماكس مايرهوف مقالاً في ملحق « دائرة المعارف الاسلامية » الطبعة الأولى (ليدن ـ لندن ، سنة ١٩٣٦) .

د ـ نجم الدين محمد بن اياس الشيرازي

يبدو انه عاش قبل القرن السابع الهجري ، وله كتاب « الحاوي في علم التداوي »

الموجود منه عدة نسخ في ليدن وجوتا (المانيا) .

وقد كتب عنه جيجس في الكتاب الذي بعنوان :

P. Guiges: Le livre de L'art du traitement, de Najm ad- Dyn Mahmoud. Beyrouth, 1903

هـ - ابن بكلارش

يونس بن اسحق بن بكلارش ، كان طبيباً لأحمد الثاني المستعين ، ، امير سرقسطة ، وله كتاب « المستعيني » في الأدوية المفردة .

وقدر درسه رينو :

H.P.J. Renaud: Trois études de la médecine en occident: I. Le Mustaini d'Ibn Beklares, in Hesperis (paris, 1931), pp. 135 - 150.

و - ابو الاعلى زهر الاشبيلي

هو والد الطبيب المشهور أبي مروان بن زهر ، وقد الف كتباً عديدة في الأدوية المفردة والعلاجات والاغذية . ومن أهمها كتاب « التذكرة » :

وقد درسه جورج كولان :

G. Colin: « La Tedkira d'abu'L- Ala», Publication de la Faculté des Lettres d'Alger,t. XIV (Paris, 1911)

ز - احمد الغافقي

هو أبو جعفر احمد بن محمد الغافقي ، ولد بقرية قرب قرطبة ، وهو في نظر مايرهوف اكبر عالم بالصيدلة والنبات في العالم الاسلامي . وقد عاش في النصف الأول من القرن السادس الهجري .

وقد ضاع كتابه الأصلي في الادوية ، لكن بقي مختصره الذي قام به أبو الفرج جريجوريوس ابن العبري (المتوفى في سنة ٦٨٥ هـ / ١٢٨٦ م) .

وقد بدأ في نشر هذا المختصر ماكس مايرهوف ، وجورج صبحي ضمن مطبوعات

كلية الطب في جامعة القاهرة (الكراسة الأولى سنة ١٩٣٢ ، والثانية سنة ١٩٣٣ ، والثالثة سنة ١٩٣٨)

وكتب عنه ماكس مايرهوف البحث التالي :

M. Meyerhof: u Ueber die Pharmacologie und Botanik des Ahmad al - Ghafigi, in Archiv F. Gesch. d. Mathematik u Naturwissenschaften, XIII (1930), pp. 65 - 74

ح - ابن البيطار

ولعل اشهر كتب الصيدلة كتاب : « الجامع في مفردات الأدوية والاغذية » الذي نشر في القاهرة ، بولاق سنة ١٢٩١ هـ / ١٨٧٤ م في ٤ مجلدات ، وترجمه الى الفرنسية مع تعليقات: لوسيان لوكلير L. Leclere تحت عنوان :

Traité de simples par Ibn al- Baithar. 3 Volumes. Paris 1877 - 83

وله ترجمة المانية « رديئة - جداً » (مايرهوف) قام بها Sontheimer

ط - موسى بن ميمون

والدراسات الاوروبية عنه لا تكاد تحصى ، وقد ذكر بعضها مايرهوف في مقدمة نشرته لكتاب « شرح اسماء العقار » الذي نشره ماكس مايرهوف في القاهرة سنة ١٩٤٠ عن المخطوط الوحيد الموجود في جامع آيا صوفيا بأستانبول (رقم ٣٧١١) . وهو معجم أبجدي بأسماء العقاقير الطبية ، يقول موسى بن ميمون في مقدمته : « قصدي في هذه المقالة شرح اسماء العقاقير الموجودة في أزماننا المعروفة عندنا ، المستعملة في صناعة الطب في هذه الكتب الموجودة لدينا . ولا أذكر من الأدوية المفردة المعروفة ، ما ترادفت عليه أسماء اكثر من واحد : إمابحسب اختلاف اللغات ، أو بحسب أهل اللغة الواحدة ، لأن الدواء الواحد قد تكون له اسماء كثيرة عند أهل اللغة الواحدة » (ص ٣) .

وقد أردف ماكس مايرهوف هذه النشرة للنص العربي بترجمة فرنسية مزودة بتعليقات وفيرة .

* * *

خامساً ـ النبات والفلاحة

وأهم الابحاث عن الفلاحة عند العرب تدور حول كتاب « الفلاحة النبطية » ، وعنوانه الكامل هو : « **كتاب افلاح الأرض واصلاح الزرع والشجر والثمار ، ودفع الآفات عنها** » ، وهذا الكتاب مترجم عن « السريانية القديمة » أو لغة « النبط » ومترجمه هو ابو بكر بن وحشية ، الذي عاش في بداية القرن الرابع الهجري ، الذي يزعم أن مؤلفه شخص اسمه قطامي الذي عاش ـ بحسب تقدير اشفولسون ـ في القرن السادس عشر قبل الميلاد !

وقد توالى على دراسته :

ـ كاترمير Quatremère في مقال بعنوان : « مذكرة عن الانباط » ، المجلة الآسيوية J.A. سنة ١٨٣٥، ص ٢٣١ ـ ٢٣٥ .

ـ ماير E.H.F. Meyer مؤرخ علم النبات في كتابه عن « تاريخ علم النبات» جـ ٣، ص ٤٣ وما يتلوها ، سنة ١٨٥٦.

ـ أشفولسون : « بقايا الادب البابلي في الترجمات العربية »، بطرسبرج سنة ١٨٥٩

D. Chwolson: Ueber die Ueberreste der altababylonischen Literatur in arabischen Uebersetzungen. St. Peterburg, 1859.

ـ ارنست رينان : « عن بقايا الادب البابلي القديم المحفوظة في النقول العربية » ، مقال في المجلة الجرمانية Revue Germanique سنة ١٨٦٠ ، ص ١٣٦ ـ ١٦٦ .

ـ أ . فون جوتشمد A. Von Gutschmid : « الفلاحة النبطية واخواتها » ، مقال في Zdmg سنة ١٨٦٠ ، ص ١ ـ ١١٠ .

وقد بين في مقاله هذا ان كتاب «الفلاحة النبطية » كتاب متحول مزيف كتب في العصر الاسلامي ، وأيد هذا الرأي .

نيلدكه Th. Noeldeke المستشرق العظيم في مقاله بعنوان : « « مزيد من القول في الفلاحة النبطية » ، في مجلة ZDMG سنة ١٨٧٦ ، ص ٤٤٥ ـ ٤٥٥ .

ـ ويمضي نلينو الى ابعد من هذا فيقول انه ليس من المحتمل ان يكون ابن وحشية هو مؤلف الكتاب ، بل هو مما انتحله (ابو طالب احمد بن الحسين بن علي بن احمد بن محمد

ابن عبد الله) الزيات ، الذي يقول انه كان تلميذاً لابن وحشية « وذلك في كتابه » « علم الفلك » ، روما ص ٢٠٧ .

ـ ويندفع باول كراوس في هذا الانكار الى حد ان يقول ان ابن الزيات هو ليس فقط مؤلف كتاب «الفلاحة النبطية » بل هو ايضاً الذي اخترع شخصية ابن وحشية ـ وذلك في كتابه « جابر بن حيان » جـ ١ ، المقدمة ص LIX .

ـ وفي اتجاه مضاد سعى بعض الباحثين مثل فيدمن « عن الفلاحة النبطية لابن وحشية »(مقال في مجلة ZS سنة ١٩٢٢ ص ٢٠١ ـ ٢٠٢) ومارتن بلسنر « الفلاحة النبطية » لابن وحشية محاولة لرد اعتبار ابن وحشية » ، (في مجلة ZS سنة ١٩٢٨ / ١٩٢٩ ص ٢٧ ـ ٥٦) وبرجدولت E. Bergdult « من تاريخ علم النبات في الشرق ١ : ابن وحشية » (تقارير جمعية علم النبات الالمانية سنة ١٩٣٢ ص ٣٢١ ـ ٣٣٦) ، نقول : سعى هؤلاء الى رد اعتبار ابن وحشية وتوكيد وجوده وكونه مؤلف « الفلاحة النبطية » .

وحسبنا هذا القدر لبيان ما لقي هذا الكتاب الفريد من عناية بالغة .

أ ـ ابو حنيفة الدينوري

وثاني كتاب لقي العناية من الباحثين هو « النبات » لأبي حنيفة الدينوري (المتوفى حوالى سنة ٢٨٢ هـ / ٨٩٥ م) .

وأكبر الباحثين في هذا الكتاب ب . زلبربرج B. Silberberg ، فقد خص هذا الكتاب برسالة للدكتوراه من جامعة برسلاو سنة ١٩٠٨ ، وعنوانها : كتاب النبات لأبي حنيفة احمد بن داود الدينوري . اسهام في تاريخ النبات عند العرب ، وقد نشر قسم منها في مجلة الاشوريات ZA سنة ١٩١٠ ، ص ٢٢٥ ـ ٢٦٥ ، ثم سنة ١٩١١ ص ٣٩ ـ ٨٨ .

ولا يزال لكتابه هذا قيمة كبيرة ، على الرغم من انه لم يعرف ما اكتشف بعد من أصول مخطوطة لبعض اجزاء كتاب « النبات » ، ومجموعها سبعة اجزاء (راجع « الفهرست » ، لابن النديم ص ٣٨) .

وقد نشر ب . ليفين Lewin الجزء الخامس من هذا الكتاب في ابسالا (السويد) سنة ١٩٥٣ ، كما اعد للنشر الجزء الثالث لينشر ضمن مجموعة Biblioteca Islamica

* * *

ب ـ ابن العوام

أما في الاندلس فيبدو ان الباحثين العرب في علم الفلاحة قد استندوا ايضاً الى مصادر لاتينية، بينما زملاؤهم في الشرق الاسلامي اعتمدوا على مصادر يونانية (مثل كتاب «الفلاحة» المنسوب الى بليناس، وكتاب كسيانوس بلسوس) وفارسية.

ـ وأولهم احمد بن محمد الحجاج (وقد الف كتابه سنة ٤٦٦ هـ. / ١٠٧٣ م) في كتابه « المقنع » ، الذي بقي لنا قسم منه في المخطوط رقم ٥٠١٣ بالمكتبة الوطنية في باريس . وقد عني بدراسته مياس فيكروسا ، فكتب عنه مقالين : (١) « تقاليد علم الفلاحة في اسبانيا العربية في « محفوظات معهد تاريخ العلوم » سنة ١٩٥٥ .
Millas - Vallicrosa : « La Tradicion de la Ciencia geoponica» in : Arch. Int. d'Hist des sciences, 1955

(٢) « اسهام في دراسة كتابي ابن حجاج وابي الخير في الفلاحة » مجلة Al - Andalus سنة ١٩٥٥ ، ص ٨٧ ـ ١٠٥ .

ب ـ وثانيهم هو ابو زكريا يحيى بن محمد بن العوام (عاش في النصف الأول من القرن السادس الهجري ، راجع بروكلمن جـ ١ ص ٤٩٤) صاحب كتاب « الفلاحة » (ومنه نسخ في ليدن برقم ١٢٨٥ ، وباريس برقم ٢٨٠٤ ، والمتحف البريطاني برقم ٩٨٨ ، والاسكوريال فهرست الغزيري برقم ٩٠١) وقد ترجمه الى الاسبانية وعلق عليه J.A.Banqueri في مدريد ، سنة ١٨٠٢ في مجلدين مع نشر النص العربي .

ومما كتب عنه من ابحاث : (١) C. Moncada في اعمال المؤتمر الثامن للمستشرقين ، القسم الأول ص ٢١٧ ـ ٢٥٧ .

(٢) C. E. Dubler في مجلة « الاندلس » AL - Andalus جـ٦، ص ١٤٢ وما يتلوها .

ج ـ والثالث هو ابن بصال ، وقد بقي من كتابه في الفلاحة الفصول الخمسة الاخيرة ، وقد نشرها مياس في Tamuda 1 (1953) p. 47 - 58 وراجع نفس المجلة جـ ٢ ص ٣٣٩ ـ ٣٤٤ .

* * *

سادساً ـ في الرياضيات

وللعرب في الرياضيات اليد الطولى ، ومن هنا كثرت دراسات المستشرقين والباحثين الاوروبيين (اعتماداً على الترجمات اللاتينية) في هذا الميدان .

أ ـ دراسات عامة

ولنبدأ بذكر الدراسات العامة :

ـ سيديو : « مواد للتاريخ المقارن للعلوم الرياضية عند اليونان والشرقيين ، في جزئين ، باريس ١٨٤٥ ، ١٨٤٩ :

L.P.E.A. Sedillot: Matériaux Pour servir à L' histoire comparée des sciences mathématiques chez les Grecs et les Orientaux.

ـ أ . كانتور : « محاضرات في تاريخ الرياضيات » ، ج ١،ص ٥٩٣ ـ ٧٠٠ ، ليبتسك،١٨٨٠ .

M. Cantor Vorlesungen ueber Geschichte der Mathematik

هـ . سوتر : « علماء الرياضةوالفلك العرب وأعمالهم»، ليبتسك سنة ١٩٠٠.

H. Suter: Die Mathematiker and Astronomer der Araber und ihre werke (Abh. Zur Gesch. der math. wissenschaften mit Einschluss ihrer Anwendungan, X, Suppl. Zum 45 Jahrg. der Zeitschrift Für Math. u. Physik. Nachtrâge u. Berichtigungen dazu ebenda, XIV (1903), S. 147 - 185

ـ مورتس اشتينشنيدر : « الرياضيون العرب » في مجلة OLZ جـ ٧،العدد ٦ (يونيو ١٩٠٤) جـ ٩،عدد ١ (يناير سنة ١٩٠٦) .

ـ سنتشز بيرث: « تراجم الرياضيين العرب ازدهروا في اسبانيا » ، مدر د سنة ١٩٢١:

J.A.Sanchez Perez: Biografias de matematicos arabes qui florecieron en Espana.

ـ الدو ميلي: « العلم العربي ودوره في التطور العلمي العالمي ، مع بعض اضافات كتبها رينو ومايرهوف وروسكا » ، ليدن، سنة ١٩٣٨ .

Aldo Mieli: La science arabe et son rôle dans L'évolution scientifique mondiale, avec quelques additions de H.P.J. Renaud,M. Meyerhof, J. Ruska. Leiden, 1938.

ـ ماسنيون وارنالدز : الفصل الخاص بتاريخ الرياضيات والعلوم عند العرب في كتاب

Histoire générale des sciences , sous la direction de René Taton, Vol, I: Science antique et médiévale (des origines à 1450). Paris, PUF, 1957.

ب ـ دراسات خاصة

١ ـ عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي

وأقدم الرياضيين العرب الجديرين بالذكر عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي ، الذي عاش في أيام الخليفة المأمون واشتغل في « بيت الحكمة » وقد توفي بعد سنة ٢٣٢ هـ / ٨٤٦ م .

وقد ترجم جيردو الكريموني في القرن الثاني عشر كتابه : « مختصر من حساب الجبر والمقابلة » ، ونشر هذه الترجمة جليلمو لبري G. Libri في باريس سنة ١٨٣٨ .

وقد نشر نصه العربي وترجمه الى الانكليزية Fr. Rosen تحت عنوان :

The Algebra of Muhammad bin Musa, ed. and Transl. London, 1831.

وممن درسوه :

أ) ك . فيلينتر : « تمرينات في تقسيم الميراث عند محمد بن موسى » ، مقال في Mitteil z. Math. u. Nat. 53 (1922) p. 57 - 67

ب) س . جاندز : « مصادر جبر الخوارزمي » ، مقال في مجلة Isis سنة ١٩٣٦ ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤ .

S. Gandz: Sources of al - Khowarizmi's algebra

جـ) أ . مار : « القسم الهندي من جبر الخوارزمي » مقال في :
Nouvelles annuales des Mathematiques V (1846) p. 557 - 70 et dans : Annali di matematica pura ed applicata VII, Roma 1866

د) كرلو الفرنسو نلينو : « الخوارزمي واصلاحه لجغرافيا بطليموس » في :

RAL,ser. V.Vol 2, la, Roma 1894.

٢ ـ ثابت بن قرة الحرّاني

ولد في حرّان سنة ٢١٩ هـ / ٨٣٤ م وكان من الصابئة . وتوفي في ٦ صفر سنة ٢٨٨ هـ (= ١٨ فبراير سنة ٩٠١) ومن أهم كتبه في الرياضيات : « كتاب المفردات » وكتاب « الاكر والمخروطات » ، « في القرسطون » . وممن كتبوا عنه :

أ) د . اشفولزون D. Chawolsohn في كتابه عن « الصابئة » ج ١،ص ٥٤٦ - ٥٦٧ .

ب) فوبسكه Woepcke« تعليق على نظرية اضافها ثابت بن قرة للحساب النظري اليوناني » ، في « المجلة الآسيوية » JA ،سنة ١٨٥٢،جـ ٢ ،ص ٤٢٠ ـ ٤٢٦ .

جـ) وعن ترجماته وملخصاته للكتب اليونانية كتب اشتينشنيدر في مجلة ZDMG المجلد الخمسون ص ١٧٣ .

د) A. Bjornbo « كتاب ثابت عن الشكل القطاع ، مع ملاحظات لسوتر ، وتكملة مؤلفة من أبحاث تاريخ حساب المثلثات وقياس الاكر عندالمسلمين » ، ايرلنجن سنة ١٩٢٤ («ابحاث في تاريخ العلوم الطبيعية والطب » ، الكراسة ٧) .

٣ ـ الحسن بن الهيثم

أبو علي الحسن محمد بن الحسن بن الهيثم البصري ثم المصري ، المعروف عند اللاتين باسم Alhazen المتوفى سنة ٤٣٠ هـ / ١٠٣٨ م . وقد اشتهر في ميدان الرياضيات والبصريات معاً .

وممن عنوا بدراسته :

أ) م . كانتور : « محاضرات في تاريخ الرياضة » ج ١،ص ٦٧٧ وما يتلوها .

ب) نردوتشي M. Marducci في Boncompagni: Boll. di bibl.e. di storia delle sienza mat. e fis. TV, Roma, 1871

جـ) م . سديو : « تعليق على مقالة في المعلومات للحسن بن الهيثم ،» ، مقال في « المجلة الآسيوية » ، السلسلة الثانية ج ٤ ، ص ٤٣٥ وما يتلوها .

د) فيدمن : « ابن الهيثم » عالم عربي . الكتاب التذكار المهدى الى ي . روزنتال ، ليبتسك،سنة ١٩٠٦ ، ص ١٤٩ ـ ١٧٨ .

هـ) سوتر : « كتاب تربيع الدائرة لابن الهيثم ، نشرة للنص العربي وترجمة المانية » في مجلة الرياضيات والفيزياء .

Zeitschr. f. Math. u Physik. Hist. Lit. Abt . 44 (1899) , Heft 23, S. 33 - 47

و) فيدمن : نشر فصولاً من « القول في المكان » و « شكل نبي موسى » في

SBPh MS, Erlangen 1909

٤ ـ عمر الخيام (توفي سنة ٤١٧ هـ / ١١٢٣ م)

الشاعر المشهور صاحب « الرباعيات » وهو من كبار الرياضيين ، ومن مقالاته العربية في الرياضيات :

أ) « مقالة في الجبر والمقابلة » منه نسخة في ليدن برقم ١٢٠ ، وباريس برقم ٢٤٥٨ .

ب) « رسالة في شرح ما اشكل من مصادرات اقليدس » ، ومنه نسخة في ليدن برقم ٩٦٧

جـ) « في الاحتيال لمعرفة مقداري الذهب والفضة في جسم مركب منهما » ، ومنه نسخة في جوتا برقم ١١٥٨ .

وممن كتبوا عنه بوصفه رياضياً .

١ ـ و . أ . أستوري : « عمر رياضياً » ، بوسطن ، سنة ١٩١٨ .
W.E.Story: Omar as Mathematician, Boston, 1918.

٢ ـ فوبسكه : « جبر عمر الخيام » ، باريس سنة ١٨٥١ .
Woepcke: L'algèbre d'Omar al - Khayyami, Paris 1851.

٣ ـ فيدمن : « في تحديد الاوزان النوعية »

Wiedemann: Ueber Bestimmung der spezifischen Gewichte
SBPMS, Erlangen XXXVIII, 1906, p. 170 - 173.

* * *

سابعاً ـ في علم الفلك

خير كتاب في تاريخ الفلك عند العرب هو كتاب كرلو الفونسو نلينو وهو بالعربية وعنوانه :

« علم الفلك : تاريخه عند العرب في القرون الوسطى : ملخص المحاضرات التي القاها بالجامعة المصرية : ١ ، ٢ » . وقد طبع في روما سنة ١٩١١ ضمن « منشورات الجامعة المصرية » .

يضاف اليه (١) جوج سارتون : « مقدمة الى تاريخ العلم » جـ ١ : من هوميروس الى عمر الخيام » ، بلتيمور سنة ١٩٢٩ (منشورات معهد كرينجي ، رقم ٣٧٦) .

٢) وأقدم من تناول الموضوع : ديلامبر : « تاريخ الفلك في العصر الوسيط » ، باريس سنة ١٨١٩ .

J.B.J.Delambre: Histoire de L'astronomie au moyen âge.

(٣) نويجباور : « تاريخ الفلك الرياضي القديم .

O. Neugebaver of ancient Mathematical astronomy. Springer-Verlag, Berlin, New York, 3 Volumes, 1975.

(٤) وآخر الأبحاث الممتازة كتاب بول كونتشي : « المجسطي » ، فيزبادن سنة ١٩٧٤ .

Paul Kunitzsch: Der almagest. Die syntaxis Mathematica des Claudins Ptolemanus in arabisch - lateinischer Ueberlieferung.
Harrassowitz, Wiesbaden, 1974, XVI, 384 pp., 10 Taf

ب ـ دراسات مفردة

١ ـ أبو معشر جعفر بن محمد بن عمر البلخي .

من اكبر الفلكيين في العصور الوسطى الاسلامية والاوروبية ، وتوفي في ٢٨ رمضان سنة ٢٧٢ هـ / ٨ مارس سنة ٨٨٦ م . ومن اشهر كتبه « كتاب الألوف في بيوت العبادات » وهو كتاب يقع في ثماني مقالات . راجع عنه لبرت Lippert في WZKM

المجلد التاسع ص ٣٥١ ـ ٣٥٨ . وكتاب « المدخل الكبير الى علم احكام النجوم » وكتاب « مواليد الرجال والنساء » ، وكتاب « قرانات الكواكب » .

وتجد ذكراً له في كتاب نيلنو ، وسوتر .

٢ ـ أبو علي محمد بن جابر بن سنان البتاني .

كان صابئاً من حرّان ، ولد قبل سنة ٢٤٤ هـ / ٨٥٨ في حرّان ، ثم اعتنق الاسلام . وعاش معظم حياته في الرقة حيث بدأ هناك أرصاده الفلكية . وتوفي في سنة ٣١٧ هـ / ٩٢٩ م . ويعده المسعودي من اعظم الفلكيين في الاسلام .

وممن درسوه :

أ ـ اشفولسون : « الصابئة » ج ٢، ص ٦١١ وما يتلوها .

ب ـ م . كانتور : « تاريخ الرياضيات » ص ٦٣٢ .

ولكن خير دراسة هي ما قام بها كارلو الفنسو من نشر زيج البتاني وترجمته والتعليق عليه ، استناداً الى المخطوطة الوحيدة لهذا الكتاب الموجودة بالاسكوريال (اسبانيا) . وبين هناك المصادر اليونانية واللاتينية والفهلوية والهندية التي اخذ عنها الفلكيون العرب نظرياتهم . ويقع هذا العمل في ثلاثة مجلدات ضخمة من ١١٣١ صفحة من قطع الربع . وبهذا العمل الفذ صار نلينو اكبر حجة في تاريخ الفلك عند العرب .

٣ ـ ابو الوفاء البوزجاني

ولد في اول رمضان سنة ٣٢٨ هـ / ١٠ يونيو سنة ٩٤٠ م في بوزجان بالقرب من نيسابور . وتوفي في سنة ٣٨٧ ، أو في رجب سنة ٣٨٨ هـ (يوليو سنة ٩٨٨ م) . ومن أهم مؤلفاته : « المجسطي » وهو تقليد لكتاب بطلميوس بهذا العنوان ، ومنه نسخة في باريس برقم ٢٤٩٤ .

وممن درسوه :

أ ـ سديو : « مواد . . . » ص ٤٢ وما يتلوها .

ب ـ كرا دي فو في مقال في « المجلة الآسيوية » JA، المجلد ١٩ ،ص ٤٠٨ ـ ٤٧١

جـ ـ ر . فولف R. Wolg : « تاريخ الصك » ص ٥٣ ـ ٣٠٤ .

د ـ سوتر Suter في « دراسات في الرياضيات والعلوم الطبيعية » ارلنجن، سنة ١٩٢٢ .

٤ ـ أبو الحسن علي بن سعيد عبد الرحمن بن أحمد بن يونس بن عبد الاعلى الصوفي

عاش في خدمة الحاكم بأمر الله الخليفة الفاطمي ، وتوفي في ٣ شوال سنة ٣٩٩ هـ (٣ مايو سنة ١٠٠٩) ويعد الى جانب البتاني أكبر فلكي عربي . أشهر كتبه : « الزيج الحاكمي » نسبة الى الحاكم بأمر الله .

وممن درسوه :

أ ـ دلامبر : « تاريخ الفلك في العصر الوسيط » ، ص ٧٦ وما يتلوها .

ب ـ ف . ميرن F. Mehren . في Annaler for Nord. Old frymd'z سنة ١٨٥٧ ص ٢٥ .

جـ ـ كوسان دي برسيفال .

Notes et Ex- : Caussin de Parceval traits VII, 16, p . 240.

د ـ C. Schoy في مجلة Isis جـ ٥،سنة ١٩٢٣،ص ٣٦٤ ـ ٣٦٦ ، وقد ترجم شوي الى الالمانية بعض فصول من « الزيج الحاكمي » في :

Annal. d. hydrograph. u. marit. Meteorologie, Hamubrg, 1921
Gnomonik der Araber, Berlin, 1923.

٥ ـ أبو القاسم احمد بن عبد الله بن عمر بن الصفار الغافقي الاندلسي

هو تلميذ مسلمة المجريطي ، عاش في قرطبة ، ثم لجأ الى جزيرة دانية وتوفي فيها سنة ٤٢٦ هـ / ١٠٣٥ م ، وله « رسالة في الأسطرلاب » معظمها مأخوذ من كتاب استاذه مسلمة .

وقد درسه مياس فايكروسا J. Millas Vallicrosa في بحث باللغة القطالونية عنوانه : « بحث في تاريخ الآراء الفيزيائية والرياضة في قطالونيا في العصور الوسطى،جـ ١ برشلونة سنة ١٩٣٦ ، وترجم كتاب « الاسطرلاب » .

٦ ـ أبو الريحاني البيروني

صاحب كتاب « الهند »و«الآثار الباقية عن القرون الخالية » . لكن يهمنا هنا ما كتبه في الفلك ، وأهم مؤلفاته في الفلك :

١ ـ « التفهيم لأوائل صناعة التنجيم » .

وقد نشره رمزي رايت Ramsay Wright في لندن سنة ١٩٣٤ مع ترجمة انكليزية بعنوان :

The Book of Introduction to the art of astrology by al - Biruni written in Ghazna 1039 A.D., reproduced from the Ms. in the British Museum , with translation facing text, by Ramsay Wright.

ودرس بعض فصوله فيدمن E. Wiedemann في 27 . Beitr خصوصاً ما يتعلق بالمساحات والمسافات على الأرض .

٢ ـ « القانون المسعودي في الهيئة والنجوم » وقد أهداه الى السلطان الغزنوي مسعود ابن محمود في سنة ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م .

وممن بحث فيه :

ـ فيدمن في Eders Jahrb سنة ١٩١٤ .

ـ فيدمن في « محفوظات تاريخ الطب » سنة ١٩٢٣، ص ٤٣ ـ ٥٢ .

ـ شوي C. Shoy في مقال بعنوان : « من الجغرافيا التنجيمية عند العرب » في مجلة Isis جـ ٥، ص ٥١ ـ ٧٤ ، جـ ٦ ص ١٤٧ .

ـ شوي : « تحديد عرض مدينة غزنة » مقال في Ann. d.Hydrographie سنة ١٩٢٥ ص ٤١ ـ ٤٧ ، مجلة جـ ٧ ص ٥٣٦ ، جـ ٨ ص ٧٣٩ .

٣ ـ « استيعاب الوجوه الممكنة في صنعة الاسطرلاب » ـ ترجم مقدمته فيدمن في Das Weltall جـ ٢ ص ٢١ وما يتلوها .

ودرسه F. Frank : « الاسطرلاب » في SBPMS.Erlangen سنة ١٩١٨ ـ ١٩١٩ ص ٥٥٢ وما يتلوها .

و . هـ . زيمن H. Seemann و Th. Mittelberger : « تأملات عامة للبيروني في كتابه عن الاسطرلابات » ، في SBPMS.Erlangen.52 (1922)

وفيدمن : « تحديد حجم الارض عند البيروني » في محفوظات تاريخ العلوم الطبيعية والتكنيك جـ ١ سنة ١٩٠٨ ص ٦٦ ـ ٦٩ .

٤ ـ « استخراج الأوتار في الدائرة بخواص الخط المنحني الواقع فيها » وقد ترجمه وشرحهـ.سوتر H. Suter في ليبتسك سنة ١٩١٠ ـ سنة ١٩١١ في Bibl. Math. F. 11, 5

٥ ـ « تحديد نهايات الاماكن وتسطيح مسافات المساكن » .

راجع كرنكوف في Islamic Culture VI, p. 528 - 34

ونذكر من الابحاث عن البيروني ايضاً :

١ ـ خ . برنت خينس Vernet Gines :«البيروني وحركات الأرض » في اعمال مؤتمر البيروني في طهران ، القسم الانكليزي والفرنسي ، ص ٢١٩ ـ ٢٨٤ ، طهران سنة ١٩٧٦ .

٢ ـ لورنس بول الول ـ ستون : « البيروني وأقواله في الاسطرلاب » ، في اعمال مؤتمر البيروني في طهران المنعقد في سبتمبر سنة ١٩٧٣ ، القسم الانكليزي والفرنسي، ص ١١٣ ـ ١٢٧ ، طهران سنة ١٩٧٦ .

٣ ـ ل . أ . سيديو L. Am. Sedillot . : « مذكرة عن الآلات الفلكية عند العرب » ، باريس سنة ١٨٤١ .

٤ ـ كارل شوي Carl Schoy : « نظريات حساب المثلثات عند الفلكي الفارسي أبي الريحاني محمدبن أحمدالبيروني ، بحسب ماعرضه في كتاب القانون المسعودي » . هانوفر سنة ١٩٢٧

٥ ـ فيوريني Fiorini : « اسقاطات الخرائط الجغرافية للبيروني » . في Boll. soc geografica ital (3 ser.)

٦ ـ لوي ماسينيون : « البيروني والقيمة العالمية للعُلم العربي » في :

Al - Beruni Commamorations volume. Iran Society, Calcutta, 1951, Texte reproduit ap.

Louis Massignon: Opera Minora, t. II, Beyrouth , 1963.

٧ ـ س . بينس S. Pines : « نظرية دوران الأرض في عصر البيروني » مقال في « المجلة الآسيوية » ٢٤٤ (١٩٥٦) ص ٣٠١ ـ ٣٠٥ .

٧ ـ ابن رشد

الى جانب الدراسات العامة عن ابن رشد بوصفه فلكياً ، نشير الى الابحاث التالية :

١ ـ ليون جوتييه Leon Gauthier : « اصلاح نظام بطلميوس الفلكي كما حاوله الفلاسفة العرب في القرن الثاني عشر » ، في « المجلة الآسيوية » JA السلسلةالعاشرة، المجلد ١٤ ،(سنة ١٩٠٩) ص ٤٨٣ ـ ٥١٠ .

٢ ـ ف . ج . كرمودي F.J. Carmody : « نظرية ابن رشد في الكواكب » مقال في مجلة Osirsi المجلد العاشر (١٩٥٢) ص ٥٥٦ ـ ٥٨٦ .

٣ ـ برنرد جولد شتين Bernard R. Goldstein « الرواية العربية لفروض بطليموس الفلكية » في

Transactions of the American Philosophical society, new series, Vol. 57: 1967) par 4

٤ ـ بيير دوهم : « نظام العالم من افلاطون الى كوبرنيكوس »(*) .

Pierre Duhem: Le Système du monde: de Platon à Copernic, t. IV pp. 532 - 575,Paris, 1916

* * *

ثامناً ـ في الفيزياء

اكبر عالم عربي في الفيزياء هو الحسن بن الهيثم ، وقد أشرنا الى ما كتب عن أعماله الرياضية . ونتناول هنا ما كتب عنه بوصفه فيزيائياً ، خصوصاً ما يتعلق بالبصريات .

والابحاث عديدة في هذا الباب ونكتفي بذكر الآتي :

١ ـ ونتر : ابحاث ابن الهيثم في البصريات .

(*) اعادت طبعها دار نشر Olms في هلد سهيم بالمانيا.

Eilhard Wiedemann: Aufsätze zur arabischen wissensechftsgeschichte, mit einer Vorwort und Indices, herausgegeben von Wolfdietrich Fischer Hildischeim - New York, I, II, 1970.

H.J.Winter: The optical researches of Ibn al - Haitham, in **Contaurus** 3 (1954), pp. 19 - 210

٢ ـ ونتر ووليد عرفات : « ابن الهيثم والمرايا ذات البؤرة التي على شكل قطع زائد » مقال في JRAS جـ ١٥ (سنة ١٩٤٩) ص ٢٥ ـ ٤٠ .

٣ ـ ونشر مياس فايكروسا ترجمة لاتينية مجهولة لرسالة في الفلك لابن الهيثم بحسب مخطوط المكتبة الوطنية في مدريد رقم ١٠٠٥٩ (ورقة ٣٧ أ ـ ٥٠ أ) في

Las traducciones orientales, n. 9, pp. 285 - 312

٤ ـ أ . س . مارشال : « ابن الهيثم والتلسكوب » .

O.S.Marshall: « Alhazen and the telescope», Astronomical society of the pacific. San Francisco, 1950.

٥ ـ هـ . باور H. Bauer : « علم النفس عند الحسن بن الهيثم ، بحسب نظرياته في البصريات » مونستر ١٩١١ ، ضمن مجموعة :

Beitr. z. Gesch. d. Philosophie in Mittelater

٦ ـ فيدمن : مقالات عديدة في مجموعة

Beitr. zur. Gesch. d. Nat SBPMS, Erlangen

٧ ـ وترجم ي . ل . هيبرج J. L. Heiberg وفيدمان كتاب : « في المرايا المحرقة بالقطوع » ؛ وترجم فيدمان كتاب « مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر » ـ وذلك في

Bibl. M. ath. 3. Folge, B. 10 (1910)
pp. 201 - 37, 293 - 307.

٨ ـ وترجم C. Schoy الى الالمانية ايضاً رسالة « ماهية الأثر الذي في وجه القمر » ، وظهرت هذه الترجمة في هانوفر سنة ١٩٢٥ .

وقد كشفت هذه الابحاث وغيرها عن العبقرية العلمية العظيمة التي لابن الهيثم في مجال الفيزياء ، والبصريات على وجه التخصيص ، وما يمثله انتاجه العلمي من « تقدم كبير في المنهج التجريبي » . ولقد استعمل المرايا الكروية والقطع مكافئة ، ودرس الانحراف الكروي ، وقوة العدسات على التكبير والانكسار الجوي . وصحح معرفتنا بالعين وبعملية الابصار ، وحل مشاكل في البصريات الهندسية بواسطة رياضيات قادرة . والترجمة

اللاتينية لأعماله في البصريات احدثت تأثيراً ضخماً على نمو العلم في الغرب ، خصوصاً من خلال روجر بيكون وكبلر ، وليم سيسيل دامير : « تاريخ العلم » ط ٤،سنة ١٩٦٦ ، كمبردج ص ٧٥) .

* * *

تاسعاً ـ في الميكانيكا والآلات

عرف العرب من الكتب اليونانية في الميكانيكية ما يلي (راجع « الفهرست » لابن النديم ص ٢٨٥) :

١ ـ كتاب عمل الآلة التي تطرح البنادق لارشميدس الذي من سرقوسة في صقلية (٢٨٧ ـ ٢١٢ ق . م .) وهو أكبر عالم يوناني بالميكانيكا ، اذ استطاع الجمع بين الرياضيات والبحث التجريبي في الآلات والحركات . ومن بين اختراعاته : المدافع من اجل الدفاع عن سرقوسة . وقد بقي لنا عشر مؤلفات من مؤلفاته اليونانية ، نشرها تاماس هيث Thomas Heath سنة ١٨٩٧ ـ ١٩١٢ ، كما نشرها قبل ذلك Torelli في سنة ١٧٩٢ ، ثم Heiberg سنة ١٨٨٠ ـ ١٨٨١ .

٢ ـ كتاب الدوائر والدواليب لهرقل النجار .

٣ ـ كتاب في الاشياء المتحركة من ذاتها لايرن ـ وهو هيرون الميكانيكي الرياضي والفيزيائي والمخترع الذي عاش ما بين القرن الاول قبل الميلاد والثالث الميلادي . وقد اكتشف حلولاً جبرية لمعادلات الدرجة الأولى والدرجة الثانية ، ووضع صيغاً عديدة لقياس المساحات والحجوم . وبيّن ان الخط الذي يسلكه شعاع ضوء منعكس هو أقصر طريق ممكن ، لكنه اشتهر خصوصاً بالحيل الميكانيكية التي اكتشفها مثل : السيفون والكشاف الحراري ، والمضخات الهوائية ، والآلات البخارية الأولية . وقد بقي لنا من كتبه في الميكانيكا باللغة اليونانية اربعة كتب هي :

أ ـ pneumatica ويرد عنوانه في « الفهرست » وابن النديم (ص ٣٦٩) : هكذا : « كتاب الحيل الروحانية » .

ب ـ automatopoietice

جـ ـ Belopoeica

د ـ Cheiroballistra .

أما كتابه Mechanica وهو الذي نتحدث عنه الآن والمترجم الى العربية بعنوان : « في الاشياء المتحركة من ذاتها » فلا يوجد نصه اليوناني ، بل يوجد فقط في ترجمة عربية ملخصة نشرت مع ترجمة فرنسية.

وقد نشر النص اليوناني لهذه الكتب بعنوان :

Heroni alexandrini opera quae supersunt omnia, ad. W. Schmidt, L. Nis, H. Schone und J. L. Heiberg, 5 Vols. (1899 - 1914)

٤ ـ كتاب الدواليب لمورطس

٥ ـ كتاب الارغن .

٦ ـ كتاب آلة ساعات الماء التي ترمى بالبنادق لارشميدس (« الفهرست » لابن النديم ص ٢٦٦) .

وأول من اشتغل بالميكانيكا في الاسلام بنو موسى بن شاكر (محمد واحمد الحسن) . ولهم في ذلك من الكتب :

١ ـ كتاب « الحيل » لأحمد بن موسى .

٢ ـ كتاب بني موسى في « القرسطون » ـ وهذه كلمة يونانية بمعنى القبان . راجع دورن : « ثلاث آلات فلكية عربية » Dorn : Drei arabische astronomische Instrumentae ولقسطا بن لوقا كتاب في « القرسطون » (« الفهرست » لابن النديم ص ٢٩٥) .

ومن أحدث الابحاث والنشرات في هذا العلم تحقيق د . ر . هل D.R.Hill لكتاب ابن الرزاز الجزري : « كتاب في معرفة الحيل الهندسية » مع ترجمة الى الانكليزية وتعليقات ، وكذلك مقدمة كتبها L.White سنة ١٩٧٤ من حجم الربع في ٢٥ + ٢٨٦ صفحة و ١٧٤ شكل ، و ٣٤ رسم ٢ و ٣٢ صورة من مصغرات أصلية .

Ibn al- Razzaz aL - Jazari: The Book of Knowledgeof ingenious mechanical devices Transl. and not. by. D.R. Hill. Foreword by L. White, Jr. 1974, in 4 to (XXV, 286 p., 174 Fig., 34 draw, 32 reprod. of the orig. miniature paintings.

* * *

كتاب « الحيل » لأحمد بن موسى

درس هذا الكتاب :

a) E. Wiedemann, SB Erlangen 38 (1906) pp. 341 - 348, XII (1907), pp. 200 - 205; Mitteilungen der Wetteranischen Gesellschaft, 1908, 29 - 36.

b) E. Wiedemann; « Ueber Musikautomaten bie den Arabern», in Centenario della Nascita di Michele Amari, II, 1909, pp. 164 - 185.

Wiedemann und Hauser, in Isis, VII, SPP, 55 - 93, 286- 91

d) F. Hauser: a Das Ktabal - Hiyal der Bani Musa uber die sinnreicher Anardnungen in abhandungen. z. Gesehichte d. Naturw, u. Medizin, I, Erlangen, 1922.

* * *

عاشراً - في الاحجار والمعادن :

عني المسلمون بعلم الاحجار (الجواهر الكريمة) والمعادن ، ونذكر منهم ما يلي :

١ - الفيلسوف الكندي له كتاب في « الجواهر والاشباه » ، « رسالة في انواع الجواهر الثمينة وغيرها » ، « رسالة في انواع الحجارة » .

ويقول البيروني في مقدمة كتابه « الجماهر » انه كان احد مصدرين اعتمد عليهما .

٢ - ابو سعيد مضر بن يعقوب الدينوري المتوفى بعد سنة ٣٩٧ هـ (راجع بروكلمن ج ١ ص ٢٤٤ ، والملحق ج - ١ ص ٤٣٣ ، وراجع « الجماهر » للبيروني ص ٣٢ .) .

٣ - محمد بن زكريا الرازي : « الجواهر والخواص » .

٤ - محمد بن زكريا الرازي : « علل المعادن » .

٥ - جابر بن حيان في رسائل مختلفة - راجع باول كراوس : جابر بن حيان « القاهرة جـ ٢ سنة ١٩٤٢ » .

٦ - ابو الريحان البيروني : « الجماهر في معرفة الجواهر » وسنفرد له فقرة خاصة بعد قليل .

٧ ـ عطارد بن محمد : « منافع الاحجار » .

٨ ـ ابو القاسم عبد الله بن علي بن محمد بن أبي طاهر الكاشاني : « عرايس الجواهر واطايب النفائس » .

٩ ـ احمد بن عبد العزيز الجوهري : « رسالة في الجواهر » .

١٠ ـ ابن زهر الاندلسي : « خواص الاشياء » .

١١ ـ التيفاشي : « ازهار الافكار في جواهر الاحجار »ـ انظر فيما بعد ـ وكان لكتاب « الاحجار » المنسوب الى ارسطو تأثير واضح في بداية هذه الابحاث في الاحجار . وقد نشره وعلق عليه يوليوس روسكا :

J.Ruska: Das Steinbuch des Aristoteles, mit Literargeschichtlichen Untersuchungen nach der arabischen Handschrift der Bibliothèque Nationale, Herausgegeben und Uebersetzt.Heidelberg, 1912.

وراجع ايضاً :

H. Ritter F. Sane - R. Winderlich: Orientalische Steinbücher: 1935.

لكن ربما كان أهم ما وصلنا من هذه الكتب الاسلامية (العربية والفارسية) كتاب الجماهر في معرفة الجواهر وقد أهداه البيروني الى السلطان الغزنوي مودود . وينقسم الكتاب الى قسمين متميزين : الأول في الجواهر والاحجار الكريمة ، والثاني في المعادن والفلزات بوجه عام . والكتاب قد صححه F. Krenkow في سنة ١٣٥٥ هـ (١٩٣٦) ونشره في مجموعة دائرة المعارف العثمانية في حيدر اباد الركن (الهند) .

وقد ترجم القسم المتعلق باللآلىء في مجلة Islamic Culture المجلد الخامس عشر ، سنة ١٩٤٢ .

وقد درسه : فيدمن : « في قيمة الاحجار الكريمة عند المسلمين » .

Wiedemann: Ueber den
Wert von Edelsteinen bie den Muslimen, Isl. II, 345 - 358

التيفاشي : « ازهار الافكار في جواهر الاحجار »

Fiori de Pensieri sulle

نشره وترجمه الى اللغة الايطالية بيشيا بعنوان :

Pietre preziose di Ahmed Teifascite, opera stampata nel suo originale arabo, traduzions italiana suppressa e diverse note di A. R. Biscia. Firenze, 1818

* * *

تلك هي نخبة من الابحاث المهمة التي قام بها المستشرقون الاوروبيون والامريكيون في ميدان العلوم عند العرب والمسلمين بعامة . وقد توالت منذ قرن ونصف بمختلف اللغات الاوروبية الحديثة ، فكان لها فضل الكشف عن الدور العظيم الذي قام به العلماء المسلمون سواء في تقدم العلوم الرياضية والطبيعية والحيوية والطب والبيطرة والزراعة والفلك ، وفي نقلها وشرحها من التراث **العلمي اليوناني والشرقي القديم (الهندي والفارسي والسرياني) الى اوروبا في العصر الوسيط** . واذا كانت **الغالبية العظمى من مؤلفات العلماء المسلمين لا تزال على المخطوطات ، ولم تتناولها ايدي الدارسين بالبحث والتحقيق** والتحليل والارجاع الى الاصول ، فإن ما بذله هؤلاء الذين أتينا على ذكر ابحاثهم يعد مجهوداً ضخماً خليقاً بكل اعجاب ، وتقدير وعرفاناً بالجميل . وان أسماء أمثال **فيدمن وسوتر ونلينو وروسكا وكراوس** ينبغي أن تقرن دائماً بالاجلال . وإنما الشيء المؤلم حقاً هو أننا لا نعثر في الربع قرن الاخير على نظراء لهؤلاء الاعلام الأفذاذ ، رغم ازدياد عدد « المشتغلين » بتاريخ العلوم عند العرب ، ممن لا عمل لهم غير الثرثرة في المؤتمرات والتباهي بالضئيل التافه من الوريقات ! .

رسالتان لمسكويه

١ ـ «مقالة في النفس والعقل»

٢ ـ من «رسالة في اللذات والآلام»

كلتاهما عن مخطوط:

راغب باشا في استانبول رقم **١٤٦٣**.



[٥ ب] مقالة للأستاذ أبي علي مسكويه ، رحمه الله *

في النفس والعقل

وهي جواب(١) سائلٍ سأله عنها وحلّ شكوكٍ أدركها في الجوهر البسيط القائم بنفسه

بســـم الله الرحمـــن الرحيـــم

- ١ -

< سؤال السائل : القسم الأول منه >

قال السائل :

اذا كان لا كُلِّيٌّ يُعلَم بالعقل ، ولا جزئي يُعلم بالحسّ إلاّ ومع كل واحدٍ منهما صاحبه ـ فمن(٢) أين نثق بشهادة(٣) أحدهما بشهادة الآخر ؟ ولهذا كان كل(٤) مَنْ عَدِمَ حاسّة عَدِمَ الفكر الصحيح في كلياتها(٤)* لعدمه، ذلك في جزئياتها ـ فمن أين لنا أن نثق بإثبات أمرٍ ليس بواحدٍ من هذين، أو(٥) هو أحدهما وليس له شهادة الآخر من طريقه الذي به يُوصَل إليه ؟!

ويحكى عن روفس(٦) الطبيب أنه قال : « ليس أحدٌ يمعن في الفكر في علمٍ ما إلاّ

(*) عن مخطوطات راغب باشا في استانبول رقم ١٤٦٣ ورقة ٧٥ ـ ٢٢ ب ـ وسنرمز إليها بالحرف ص وقد سبق أن نشرها الأستاذ محمد عرقون في « مضبطة الدراسات الشرقية Bulletin d'Etudes Orientales المجلد رقم ١٧ (السنوات ١٩٦١ ـ ١٩٦٢ ، دمشق سنة ١٩٦٢) ص ٢٠ ـ ٦٥ . ولكن نشرته حافلة بالأغلاط ، وسنشير إليها وإليه بالرمز ع .

(١) ع : رسائل ـ وهو تحريف فاحش .

(٢) ع : في ان ـ وهو تحريف شديد .

(٣) ع : يثق لشهادة ـ وهو تحريف .

(٤) ع : كان (!)

(٤)* ع : كعدمه ـ ولا معنى له . راجع ما سيرد بعدُ .

(٥) ع : اذ ـ وهذا يخلّ بالمعنى .

(٦) روفس : « حكيم طبائعي خبير بصناعه الطب في وقته ؛ متصدر للتعليم والمعالجة للطب . وله في ذلك تصانيف وآراء ، إلا أنه كان ضعيف النظر مدخول الأدلّة . وكان قديم العهد ، من مدينة أفسس ، قبل جالينوس » (القفطي : « إخبار الحكماء » ص ١٨٥ ، نشرة بيروت سنة ١٩٠٣) وقد ذكر له ابن النديم (ص ٢٩١ ـ ٢٩٢) نشرة فلوجل) أسماء ٤٢ كتاباً في الطب ويعد من أبرز الأطباء الاسكندرانيين في الفترة ما بعد ميلاد المسيح، ومن المحتمل أن يكون قد عاش في عهد ترايانَ (صار امبراطوراً في سنة ٩٨ بعد الميلاد، حتى وفاته سنة ١١٧ بعد الميلاد). وقد ضاع معظم مؤلفاته وبعضها وصلنا ناقصاً. والبعض الآخر ورد على شكل اقتباسات لدى المؤلفين المتأخرين، خصوصاً عند أورپاسيوس Oribasius ـ وكتابه عن «المالنخوليا» ذكره أوريباسيوس وأيتيوس Aetius، ولكنه مفقود. وقد قام دارمبرج Daremberg وريول E. Ruelle بنشر ما بقي لنا من مؤلفات روفس، وذلك في باريس سنة ١٨٧٩.

وينتهي به ذلك إلى ماليخوليا» .. فما يُؤمّننا ـ إذا اعتقدنا أوهاماً ليس لها جزئيات مشاهدة بالحسّ ،أن<لا>تكون[1] بهذه الصفة ؟وإذا كان الحسّ يكذب ويغلط أحيانا كثيرة، وكان التخيّل في ذلك على أضعاف ما عليه الحسّ من الغلط والكذب في المنى والوسوسة وحديث الناس وأجناس الخوف والأماني والعلل العارضة ، وكان العقل إنما يأخذ ما يأخذه ـ إن كان على جهة التذكير أو على جهة الانقداح عن أحد هذين ـ كيف نأمن ، فيما نعتقد في هذه الجواهر التي نعتقد أنها روحانية ـ إذا لم ندرك لها جزئيات ؟!

< جواب مسكويه>

قال الأستاذ أبو علي أحمد بن محمد ـ رحمه الله :

[٦ أ] إن السائل بنى جميع كلامه وسؤالاته على أن العقل لا يدرك غير كليات الأمور التي يأخذها من جزئيات الحواسّ . وكأنه جعل العقل تابعاً للحسّ . وهذا غير مُسَلّم ، لأن الحسَّ بالحقيقة هو التابع للعقل ، وإن كان وجوده فينا مقدّماً بالزمان ، أعني أن الحسَّ معنا منذ مبدأ كوننا ، فأما العقل فيظهر فينا أَثَرُهُ بآخرة[2] ، ولكنّ وجوده مقدّم للحسّ بالذات .

وتَـرَكَ قضيةً هي العمدة في جوابه ، وبها انحلال شكوكه . ولو لَحَظها في عُرْض كلامه ، لاكتفيتُ بإيراد نصّ كلامه على التقديم والتأخير من غير حاجةٍ إلى كثير زيادة ونقصان . وأنا الآن ذاكِرها[3] ، وهي أنه ليس جميع أفعال العقل وآثاره عندنا هو ما يلتقطه الحسُّ من الجزئيات فيَبِّسطها العقل ويوحده[4] من الكثرة ، أعني كليّات الأمور ، بل له فعلٌ آخر خاصّ، ؟ ليس بمأخوذ من الحسّ : وذلك أن له الأوائل[5] التي بها يحكم على الحسّ وغيره، <وهي> ليس بمأخوذةٍ من شيءٍ غير العقل نفسه؛ لأنها لو كانت مأخوذةً من شيء آخر ، لم تكن أوائل ؛ وقد قلنا إنها أوائل . مثال ذلك : أن العقل إذا جزمَ[6] الحُكْمَ بأنه ليس بين طرفي النقيض واسطة ، أعني أنه ليس[7] بين السلب والايجاب شيء آخر

---

(١) لا : ناقصة في ع .

(٢) ع : مؤاخرة ـ وهو تحريف شنيع . وبآخرة أو بأخرة = في وقت متأخر .

(٣) اي هذه القضية التي تركها السائل .

(٤) أصله ع إلى : يوّحدها ـ وهو خطأ اذ يعود الضمير إلى قوله : « جميع أفعال . . . » فيجب ان يذكّر الضمير

(٥) أي المبادىء والقضايا البديهية الضرورية .

(٦) جزم : أمضى ، أصدر . يقال : جزمت اليمين : أمضيتها .

(٧) ع : من ـ وهو تحريف فاحش .

<فإن هذا> هو حكمٌ أوّلي لم يأخذه من شيء البتة، ولذلك لا تُسْأل عنه بـ «لِمَ؟» و «كيف ؟» . ولاَ تُطْلَب للأوائل علّةٌ ولا سبب ، لأنه لو كان ذلك فيها ، لم تكن أوائل . فكذلك إذا علم العقل ان الحسّ قد صَدَق أو كذلك ، فليس[1] يأخذ هذا العلم من الحِس .

ثم أقول : إن الكل والجزء منْ باب الإضافة . وذلك أن الكل إنما هو كلٌّ لأجزاء ، والأجزاء إنما هي أجزاءٌ لكلّها . ولا يجوز أن تلحظ الإضافة إلّا من ذاتين ، أو ذاتٍ واحدةٍ في حالَين . فإن تُرِكَتْ الإضافة ولمْ تُلحظ بتةً ، حصل ذاتٌ ليس له جزء ولا كل . والذي يلحظ هذا[2] الذات منفرداً خالياً عن الإضافة والأعراض ، ليس بحسٍّ ولا عقل هيولاني .

ولعمري إن للحسّ[3] نظراً في كلياتها ؛ إلّا أن للعقل خاصةً[4] نظراً آخر ، ليس من باب الإضافة ولا من مبادىء المحسوسات ؛ وليس ينبغي أن نغفله وننساه[5] ، فإنّا متى فعلنا ذلك حصلنا على بعض المعقولات ، أعني كليات الأمور المأخوذة من الحواسّ بالتقاطها من الجزئيات ، وفاتتنا المعقولات الشريفة التي هي بسائط الأشياء وذواتها التي ليست بمحسوسة ولا مأخوذة[6] من الحواسّ ، على ما بيّنه أرسطو ومفسّرو كتبه . وسأذكر ما يحضر حفظي في هذا الوقت ، إلى أن أتمكّن من إيراد نصوص [٦ ب] الأقاويل عنه ، بتمكّني من الكتب ، إن شاء الله .

فأقول : ان أرسطو يقول : إن النفس الناطقة ـ أو العقل الهيولاني ، فإنهما[7] واحد ، ولا مُشاحَة[8] في الأسماء ، لِما[9] قد ظُنّ أن أحدهما من جهة الحواس ، والآخر من جهة العقل[10] إذا نظرت إلى الأشياء المحسوسة ، لحقها شبيهُ بالانعكاس ؛ وإذا نظرت

---

(١) ع : ليس .
(٢) « ذات » : مؤنثة من حيث الشكل ، ولكن لأنها تدل على الانسان أو الشخص ، فإنها تستخدم أحيانا مذكرة من حيث المعنى . واتسع ذلك ، حتى لو دلت الذات على « الشيء » الجامد .
(٣) ع : الحس نظره (!)
(٤) ع : خاصّ نظرِ آخر ـ وهو تحريف شديد .
(٥) ع : ولا ننساه .
(٩) ص : والمأخوذ .
(٧) ع : فإنها .
(٨) ع : ولمشاحة (!)
(٩) لما في ظن (!)
(١٠) ع : فاذا

في الأمور التي فَحْصُها من جهة العقل بلا توسّط الحسّ ، كانت [١] مستقيمة النظر . وهذه الألفاظ ، وإن لم تكن نفس ألفاظ الرجل ، فإنها مؤدية عن معناه ، لا سيّما فيما فسّره ثامسطيوس [٢] من كلامه ولخصه في كتابه : « النفس » ، فإنه عبّر في هذا المعنى عبارة فصيحة ، على مذهبه في الكلام على هذه المعاني اللطيفة .

ويبين من كلام الحكماء في هذا الباب أن للعقل فعلاً خاصّاً به ؛ أعني جهةً من النظر ليست من مبادىء الحواسّ . وعلى هذه الجهة يدرك العقل كليات المحسوسات <وهي> لم تعلم أنه قد أدركها وعقلها . فأما إدراكه لها ، فللمتشكك أن يقول إنه إنما أَخَذَ تلك الكليات منها . وأما علمه <لها> فإنه قد علمها وأدركها ولم يعلمها [٣] من الحسّ ولا من شيء آخر ؛ ولو كان كذلك ، لكان يُدرَك كل علمٍ بعلم ، وهذا [٤] يمرّ إلى ما لا نهاية له ـ فهو محال . فالعقل يعلم هذه الأشياء ، ويعلم أنه علمها . وهذا العلم الثاني ، أعني الذي به عَلِمَ أنه قد عَلِمَ ، هو ذات العقل ، وليس يحتاج إلى غير ذلك في إدراك ما أدرَك انه قد أدركه . ولذلك يقال إن العقل والعاقل والمعقول : شيءٌ واحدٌ لا غيرية فيه .

وأما الأشياء المحسوسة فإنها هيولانية ؛ والحاسُّ منها غير المحسوس ، لأنه لو كان هذا ذاك ، لم يكن محسوساً . وذلك أن الحاسّ لا يحسُّ ذاته ، ولا هو موافق له كل الموافقة . والمحسوس أيضاً لا يحسّ ذاته . فأمّا العقل فإنه يعقل ذاته ويعقل غيره ، بأن ينتزع صورته الهيولانية ويبسّطها [٥] حتى تصير معقولة . فإذا صارت كذلك ، فهي العقل والعاقل والمعقول . فإنما تحصُل المعقولات في النفس الناطقة لأنها بالقوة عاقلة ، أعني أن الصور العقلية لها بالقوة . فإذا صارت فيها بالفعل ، اتحدت بالفعل وصارت هي هو ؛ ولذلك سمّيت عقلاً هيولانياً .

ومما يبينّ هذا المعنى ، أن كل شيء بالقوة ، فإنه ليس يخرج إلى الفعل إلاّ بشيء آخر هو موجودٌ بالفعل . لأنه لو كان يخرج بذاته ، ، لكان أبداً بالفعل ولم يكن بالقوة ، لأنّ ذاته قد كان له وهو بالقوة . وإذا كان ذاته سبَب خروجه الى الفعل ، وذاته لم يَزَل بالقوة ،

---

(١) ع : مستقيم (!)

(٢) شرح ثامسطيوس كتاب النفس كله : فشرح المقالة الأولى في مقالتين ، والثانية في مقالتين والثالثة في ثلاث مقالات ؛ وعلى هذا الشرح اعتمد اسحق بن حنين في تصحيحه لما سبق نقله من كتاب « النفس » (ابن النديم ، ص ٢٥١ ، فلوجل) . راجع مقدمة نشرتنا لترجمة اسحق في كتابنا : « أرسطو طاليس : في النفس . . . » ، القاهرة سنة ١٩٥٤ . والنص اليوناني لهذا الشرح قد نشر في مجموعة Commentaria in Aristotelem graeca , V. 3 بعنوان Themistius : In de anima

(٣) ص ، ع : فلم يعلمه .

(٤) ع : وهذا هو إلى (!)

(٥) بتشديد السين : بمعنى : يجعلها بسيطة ، أو من التبسيط .

وَجَبَ أن يكون أيضاً لم يَزَلْ بالفعل . فهو إذاً أبداً بالقوة ، وأبداً بالفعل [٧ أ] ـ وهذا محال . فَإذن يُخْرِج ما في القوة إلى الفعل غيرُه . ويجب على هذا ان يكون ذلك المُخْرِج له إلى الفعل موجوداً بالفعل[١] : لأنه لو كان بالقوة ، لكان مثيله[٢] في حاجة إلى ما يخرجه إلى الفعل .

فإذاً النفس هي عاقلةٌ بالقوة . وإنما يخرجها إلى الفعل العقلُ الذي هو بالفعل . وهذا العقل الذي هو بالفعل ، ليس يعقل معقوله على جهة الخروج إلى الفعل ، ولا سبيله ، في علومه هذه السبيل ، بل الأشياءله أوليّة ، ليس لها سببٌ ولامبدأ من غيرذات العقل ؛ بل تلك الأوائل هي العقل وهي المعقول . وخارج هذا العقل <ليس[٣] يوجد> شيء آخر هو سببٌ له . فغمض الكلام فيه ، بل أظنّ أن في[٤] جميع هذا المأخذ الذي سنح الكلامُ فيه مما بدأت به ـ غموضاً . وسأعدِلُ عنه إلى بيانٍ اخر ، إن شاء الله تعالى ذو الحول والقوة ـ فأقول : إن الحواس ، متى لم يحضرها العقل عند التصفح للأجزاء ولم يشهد[٥] لها بالصحّة والفساد ، غيرُ مفيدةٍ شيئاً ولا يُنْتَفَع بها ، وذلك أنها تخطىء في محسوساتها ضروباً <من> الخطأ ، ويردّ عليها العقلُ ذلك ولا يقبل منها ، بل يقول إنه لا تُحسّها بتةً ، مع ارتفاع الموانع منها وفيها ـ وذلك إذا غاب عنها الفكر ، أو ذهل عنها العقل . وهذا شيء ظاهر[٦] عند من يستعمل فكره بمهم يستغرقه[٧] ، فإنه لا يبصر ولا يسمع كثيراً[٨] من المبصرات والمسموعات مع حُضوره وارتفاع الموانع من الحسّ والمحسوس .

< أخطاء[*] الحواسّ >

فأما وجوه الخطأ من الحواسّ فكثيرةٌ جداً :

أ)** من ذلك خطأ العين في الشيء المبصَرِ من قريبٍ ومن بعيد . أما خطؤها من

---

(١) في الصلب : بالعقل ، والتصحيح في الهامش .

(٢) ع : سبيله ـ وهو تحريف فاحش . والمعنى أنه سيكون مثله حينئذٍ في احتياجه إلى ما يخرجه من القوة إلى الفعل .

(٣) اضفناها نبستقيم المعنى . وقد تركها ع على حالها .

(٤) ع : من ـ وهو تحريف يفسد المعنى .

(٥) ص : تشهد له ـ والتصحيح في ع .

(٦) ع : من عند من ـ وهو تحريف ظاهر .

(٧) يستعرفه (!) ـ وهو غلط فاحش .

(٨) ع : كثيرات المبصرات .

(*) يوجد نظير هذا الباب في « تهذيب الأخلاق » ص ٨ ، [نشرة ق . زريق ، بيروت سنة ١٩٦٦ .

(**) أضفنا هذا الترقيم لزيادة الايضاح .

البعيد فبرؤيتها الشمس صغيرة مقدارها عَرْضُ قَدَمٍ ، وهي مثل الأرض كلها مائة ونيفاً وستين مرة . فيشهد بذلك العقل ، فيُقْبَل منه . ويشهد بذلك الحسُّ ، فلا يقبل منه .-
وأمّا خطؤها من القرب ، فبمنزلة ما نرى ضوء الشمس ، اذا وقع علينا من ثُقْب مربعة صغار كخلل[1] البواري التي يستظل بها : فإنّا نرى الضوء الواقع منها مستديراً ، وإنما يصل من ثُقْبٍ مربعة مستطيلة و<نحن> نعلم أنه ليس كما نراه.

ب) وتخطىء العين في حركة القمر والسحاب ، والسفينة والشاطىء ؛

جـ) وتخطىء في الأشياء المسطّرة والمتساوية ، كالأساطين والنخلِ والشجر ؛

د) وتخطىء في النقطة ، إذا كانت على شيء يتحرك على الاستدارة حتى تراها كالحلقة والطوق ؛

هـ) وتخطىء في الأشياء المبصرة في الماء ، فترى بعض الأشياء أكبر من مقداره ، وبعض الأشياء مكسورةً . وهي صحيحة ، وبعضها معوجة وهي مستقيمة [٧ ب] ، وبعضها منكوسة وهي منتصبة .

وبالجملة فهي ترى الأشياء كلها بقدر الزاوية التي هي رأس مخروطٍ ، قاعدته الشيء المبصر ، بينما[2] رأسه المخروط المستدق الذي عند البصر ، و هي الزاوية . فإن كانت هذه الزاوية كبيرة ، كان المُبصَر كبيراً . وإن كانت صغيرةً[3] ، كان صغيراً ؛ فيختلف المبصَر ، بحسب اختلافه[4] . وهدا استخراج العقل ، لأن هذا المخروط ليس بمحسوس . والعقل هو شبيه بوساطة المادة .

وهذه حال جميع الحواس في الأغاليط التي تعرض لها وتحكم بها ، حتى يردّها العقل ويستخرج سببها :

١) وذلك أن الذوق تختلف أحواله حتى يجد الانسان الماءَ في بعضِ الأحوال حلواً ،

---

(١) ع : كحلل (بالحاء المهملة) وهو تحريف شنيع . والخلل جمع خلّة (بفتح الخاء وتشديد اللام) : الفُرْجة في الخصّ وغيره ، الثقبة الصغيرة . البواري : الحصير المصنوع من البردى أو اليراع ؛ وهو جمع : البارية . ولا تزال تستعمل في مصر لهذا الغرض ، خصوصاً في نواحي دمياط ورأس البرّ ، وحول بحيرة المنزلة حيث يكثر البردى . والثقب (بضم الثاء وسكون القاف) جمع : الثقبة

(٢) غير واضح في المخطوط ، وتركه ع على حاله : مدسو (؟)

(٣) ص : كل صغيراً . والتصحيح في ع .

(٤) ص : اختلافه . والتصحيح في ع .

وفي بعضها كريهاً ومالحاً ومُرّاً . وكما يجد صاحبُ الصفراء العسلَ مرّاً ، وصاحبُ البلغم بالضد.

٢) وكذلك حال السمع في الصدى الذي يسمعه من الجبل أو المواضع المستديرة الصقيلة وفي طنيان[١] الأشياء المختلفة.

٣) وعلى هذا يكون حال الشمّ : فإن الذي يألف الأشياء المنتنة لا يحسّ بالنتن[٢] ؛ والمنتقل من رائحةٍ إلى رائحةٍ لا يجدُ حقيقة الثانية ؛ وربما التبس عليه الحال حتى لا يدري ما الذي يحكم فيه .

٤) وكذلك الأمر في اللمس لمن يألف الأشياء الخشنة ، إذا لمس ليّناً . وكذلك حال اليد التي تكون حارّة إذا لمست ما هو دونها في الحرارة وجدته بارداً . فأمّا مَنْ تكون يده باردةً ، فإنه يجد ذلك بعينه حارّاً .

والمعتدِلُ من جميع الأشياء لا يدركهُ الحسُّ ، وإنما يحكم به العقل ؛ وهو الذي يستخرج العِلَل في الجميع ؛ إليه ترتقي الحواسُّ بالمحسوسات حتى يحكم فيها ويَرُدَّ البعض ويقبل البعض . إذ ليس الحاكم على الحواسّ بالصحّة أو الفساد ، والناظر في جميعها وفي أسبابها وفي عللها غيرُه، وهو أشرف، لا محالة، منها، لأن الحاكم في الشيء والمزيف له، أو المصحح أفضل منه. والأفضل لا يكون تابعاً، أي لا يكون قوامه بما هو دونه؛ بل الأولى، أن يكون قوام ما هو دونه- به.

فأمّا قوله[٣] : « إن كلّ مَنْ عدم حاسّةً ، عدم الفكر الصحيح في كلياتها لعدمه ذلك في جزئياتها » ـ فهو صحيح مقبول .

وأما قوله[٤] ، من أين نثِق باثبات أمرٍ ليس بواحد من هذين ؟ ـ فإنه ، حكمٌ على أن مَنْ جهل بابَ الاضافة ، جَهل كلِ شيء . وليس الأمر كذلك ، بل ينبغي أن نقول : إنَّ مَنْ جهل النصف ، فقد جهل الضِّعْفَ ؛ إلا أنه لا يجهل طبيعة العدد الذي عَرَض فيه الضِّعْفُ والنصف وجميع الإضافات ، أعني الثلث والربع وما يتلوهما إذا لم يلحظ[٥] منه الضِّعْفَ والنصف.

---

(١) كذا في المخطوط ص : والمصدر من طنّ يطِنّ هو : طنّ وطنين . ولم نجد المصدر « طنيان » في المعاجم .

(٢) النتن (بسكون التاء): الرائحة الكريهة .

(٣) راجع أول هذه الرسالة ، ص س .

(٤) راجع أول هذه الرسالة ، ص س .

(٥) في الصلب : يحفظ ، والتصحيح في الهامش .

فأما قول روفس الطبيب : « إنه ليس يمعن أحد في الفكر [٨ أ] في علمٍ ما إلا وينتهي ؛ ذلك إلى ماليخوليا - فإذا ظن أن هذا الاسم في تلك اللغة التي تخصص بها ليس بمطلق على المرض وحده ، بل هو اسمٌ لكل فكر ، وإلّا لزم - بحسب قول روفس - أن الآراء الصحيحة التي تصدر عن الأفكار الطويلة الزمان تكوّن مرضاً عظيماً . ونحن نعلم أن الفكر الذي يمعن فيه صاحب الهندسة حتى يستخرج به أمراً نافعاً في العالم : من نحو استخراج ماء إلى وجه الأرض ، أو رفع طريق ، أو تحريك شيء ثقيلٍ[١] بقوة ضعيفة يسيرة ، - والفكر الذي يمعن فيه مدبّر الجيش وسائس المدينة حتى تتمّ له عمارة أو غلبة عَدوٍّ مُفْسِد ، ليس بمرضٍ . وكيف يكون مرضاً، والإنسان إنما يطلب الصّحة من جسده وتدبيره[٢] لبدنه ليتمّ له بها الفكر الصحيح الذي يؤديه إلى كل خير مطلوب من دنيا وآخرة . وهل بين الانسان وبين البهيمة فرقٌ إلّا بقوة الفكر والتمييز ؟ فإنّ هذه القوة هي التي تفضّله على غيره ، وبها يهجم على جميع الخيرات ويحذر من جميع الشرور ، بل بها يفرق بين الخير والشرّ في الأمور ، ويميّز الحسنَ من القبيح في الأعمال[٣] ، والصدق من الكذب في الأقاويل ، والحق من الباطل في الاعتقادات . على أن الطبيب - من حيث هو طبيب - ليس له نظرٌ في غير الاعتدال الخاصّ بجسدِ جسد ليحفظه إذا كان موجوداً ، ويردّه إذا كان مفقوداً وإذا كان خاصّة نظره في هذا الباب، فله أن يُسَمّى - بحسب صناعته - كلَّ ما كان خارجاً[٤] عنه بـ « المَرَض » . كما أن النجار له أن يستعمل الحديدة التي يستعملها الصائغ معوجة، وذلك الاعوجاج الذي هو عند النجار ، كذلك هو الاستقامة بحسب صناعة الصائغ . وكل واحد منهما ، إذا لحظ صاحبه من جهة صناعته التي تخصّه ، سماها[٥] فاسدة .

ونقول ايضاً على سبيل المعارضة لهذا المتشكك : هل إمعان روفس في الفكر وبلوغه من الطب ذلك المبلغ - وهو الذي صيرّه فاضلاً في صناعته - ماليخوليا؟ وفكره في قوله هذا الذي حكيته عنه هو - على حكمهِ ايضاً ماليخوليا ؟ فكيف يجب أن نحكم عليه ؟ وما الذي نقول فيه ؟ إلّا أنّا نتدارك[٦] نصرة كلام هذا الرجل الفاضل بتخريج وجهٍ لكلامه صحيحٍ ، وهو أن روفس أومأ إلى العلوم الوهمية والأوهام بأسرها : إذاً أمعنت في

---

(١) قرأها ع هكذا : يقبل [إليه] بقوة - وهذا تشويه فاحش !

(٢) ع : تدبرة - وهو تحريف .

(٣) فوقها في المخطوط : الافعال .

(٤) ص : عنه . ويصحّ ايضاً بأن يعود الضمير على الشأن بوجه عام .

(٥) فوقها : يسميها .

(٦) ع : نترك - وهذا يفسر المعنى . وتدارك الشيء : أدركه ورامه .

الحركة ، انتهت إلى الماليخوليا على هذه الجهة . والوهم تابعٌ للحسّ . وإذا أخذ صورة طبيعية ، فإنما يجعلها عن طبيعة لم تركب منها تركبات لا نهاية لها ، وليس لواحدة منها وجود طبيعي بوجه من الوجوه . ومثال ذلك أن الوهم يأخذ [٨ ب] صورة الجسم ، أعني الأبعاد الثلاثة ، فيأخذها في غير جسمٍ ، ثم يتوهمها موجودة من خارج الوهم ، معتقداً[١] من ذلك الخَلاء وأنه مسكوبٌ حول العالم موجودٌ لا محالة . ثم يُشَكِّلُ[٢] في وهمه ايضاً أنواع الاشكال التي ليس لها وجودٌ ويسأل عنها سؤ ال ما هو موجود ،و أعني انه يتصور شخصاً خارج العالم جالساً على سطح الكرة القصوى ، ثم تسأل كيف يكونُ حالُ هذا الوهم المحال سؤ الَ مَنْ ظنه موجوداً . وكذلك حاله في الأوهام التي تجري هذا المجرى . وكلما أمعن في هذا الضرب ، كان أبعد من الأمر الموجود . وهذه حال الوهم والعلوم الوهمية . وتتبعها التخيلات الباطلة والوساوس المكروهة . وربما ترقى إلى المُحالات من الأماني ، واستشعار مخاوف ومهالك لا حقائق لها : وهذه هي صورة الماليخوليا .

فأمّا الفكر في هذا العارض كيف عَرَض ، واستخراجُ علله واسبابه ، والوقوفُ على حقائقها ، ومعالجته بما يزيله ويصلحه ـ فليس يُسَمّي ـ ذلك أحُدنا : ماليخوليا ، اللهم إلّا أن تلك اللغة تستعمل هذه اللفظة ، على معنى المرض ، فتكون الماليخوليا والفكر يعبّران عن[٣] معنى واحد .

وبالجملة ، ليس العقل من الوهم في شيء ، لأن الوهم ـ كما قلنا ـ تابعٌ للحسّ . فأما العقل فهو حاكم عليه وأدل له في الوجود وإن كان يظهر أثره في الانسان بعده . والدليل على أن الوهم تابعٌ للحسّ أنه ليس يمكننا أن نتوهم شيئاً لم نحسّه أو نحسُّ شِبْهَه . ومتى التمسنا من الوهم ذلك ، لم يساعدنا عليه بتةً ، وإنما يساعدنا على التركيبات من الاشياء التي أخذها من الحسّ ، أعني أنه يركبّ جناح طائرٍ على جَمَل ، مَثَلاً ، فأمّا أن يمكنه أن يلحظ شيئاً لم يُحسَّ له مثالاً ، فلا .

وليس كذلك العقل : فإنه إنما يعقل الأشياء التي يُحسُّها ، ويردُّ بين أحكام الحسّ شيئاً كثيراً . والفرق بين الوهم والعقل يجب أن يؤخذ من مظانه ، فإنّ اشتغالنا ، يخرجنا عن سَمْت هذه المسألة إلى تحرير القول في قوى الحواسّ وترقّيها الى قوة واحدةٍ تسمّى الحسّ المشترك . وكيفية ذلك والكلام فيه يتسّع ؛ وهو مبينّ في كتبه المؤلفة فيه .

---

(١) ص : متقد ـ والتصحيح في ع .

(٢) يصححها ع إلى : تتشكل ـ وهذا تحريف ، إذ لا يتفق مع قوله بعد ذلك : « يسأل . . . » ، إذ لا بد من فعل متعدّ

(٣) ص ، ع : على .

فأمّا قوله[1] : « إن العقل يأخذ ما يأخذه على جهة التذكير ، أو على جهة الانقداح » - فهو يأخذ غير المأخذ الذي بدأ به في صدر الكلام . وذلك الكلام هو الذي يحكى عن أفلاطون وأرسطو ، ويُظن أن بينهما فيه خلافاً[2] ، وأن أفلاطون يقول إن العقل إنما يتذكر بمعقولاته ما كان له قبل تدبيره للهيولانيات . وإنما عَرض له النسيان لوقوعه في الهيولى ، لا أنه يستفيد شيئاً لم يكن له .

ويُظنَ بأرسطو أنه يقول : بل إنما ينقدح له ذلك من ها هنا .

وليس [٩ أ] الأمر على ما يظنه كثير من الناس من أن ها هنا خلافاً من هذين الحكيمين . ولكن إنما اختلف نظراهما ، كما يختلف نظر الإنسان إلى فوق ، وإلى أسفل : فإن المترقي والمنحدر بينهما مسافة بعينها ليست فوق ولا أسفل . ولما كان أرسطو إنما يعلّمنا الحكمة بالترقي فيها من الأشياء الطبيعية ، وأفلاطون كان من عادته أن ينحدر فيها من الأمور الإلهية - اختلف نظراهما كما اختلف تعليماهما ، والمعاني متفقة . ولولا أني صَممّت[3] أن أعدل إلى بيانٍ أوضح مما بدأت ؛ في صدر هذه الرسالة ، لأوجبت على نفسي كشف هذا الموضع ، لاتصاله ببيان المسألة .

ولكني أقول ، بحسب ما صمّمته ، إن الأمور التي سأل عنها السائل وقال[4] : « كيف نعتقد في هذه الجواهر التي نعتقد انها روحانية ، إذا لم ندرك لها جزئيات ؟ » - ليس لها جزئيات ولا كليات إلّا بعد أن تُلْحَظ معها الاجسام . فأما الشيء البسيط فلا جزء له ولا كل ، وإنما ثبتت آنيته بما يظهر من أثره ، لا من حيث يشاهد بالحسّ له جزءٌ ثم تثبت آنية كلّ . وقد يطلق فيها ذلك على سبيل اشتراك الاسم لأجل الضرورة العارضة في ضيق الألفاظ بإضافتها إلى المعاني ، لأنّا مضطرون إلى أن نعبّر بالعبارات المألوفة المأخوذة من الحواسّ ، عن المعاني الغريبة المعقولة . ولا سبيل لنا - في الإشارة إليها - إلّا هذه الألفاظ ، كما نطلق على العرض أنه[4] يتحرك بحركة الجسم الذي يحلّ فيه وينقسم بانقسامه[5] . وليس العَرَض ، نفسه ، اذا لم نلحظه مع الجسم ، بمتحرك ولا منقسم[6] . وكذلك

---

(١) هذا القول ورد فيما ورد من سؤال السائل في أول المقالة ، ص س

(٢) راجع رسالة الفارابي « في الجمع بين رأيي الحكيمين » ص .

(٣) تصممت - وهذا غلط ، اذ لا يوجد فعل كهذا بمعنى : مضى وعزم . يقال : صممّ في كذا أو عليه . ويتعدى ، فيقال : صمَم عزيمته .

(٤) ع : بانه - وهو تحريف .

(٥) ع : باقسامه .

(٦) ع: ينقسم- وهو تحريف لأنه لا يساير الكلمة السابقة.

الجوهر الذي ليس بجسمٍ ليس بمنقسم ، لأن الانقسام إنما يكون في الأعظام ، والأعظام تكون للأجسام . وما ليس بجسمٍ فليس بذي عِظمٍ . فهو إذن غيرُ منقسم . فإن أطلقنا عليه ذلك في وقتٍ ، فبحسب استعارة اللفظ واشتراك الاسم . فنحن ، وإن قلنا في وقتٍ أن النفس الجزئية من حالها كَيْتَ وكَيْتَ ، أو أن النفس الكلية صوُرتها كَيْتَ وكيت ـ فلسنا نذهب فيه إلى الانقسام الذي يُفْهَم من الأجسام ، بل نريد به ان الأشخاص المتكثرة يَعْرِضُ ، تكثرها[1] بأن يكثر تدبير النفس لها ، فنسمّي وجوه التدبير[2] تجزيئاً ، وإن لم يَكنْ بالحقيقة كذلك ، لتفهم من ذلك إشارتنا . ومثال ذلك أن الإنسانية في الناس ، وإن اختلفت بالمواد والأمزجة ، فهي بالحقيقة واحدة من جهة تصوّرها ؛ كما أن الطابع ، وإن اختلف بالطين والشمع والرصاص والفضة لأجل اختلاف المواد ، فإنه في نفسه واحد . فكذلك نقول إن القوة المصوِّرة للإنسانية واحدة ، وإن اختلف الأمر [٩ ب] بالمواد . ثم يصير تدبير تلك القوة لكل مادةٍ بحسب هيولاها منها ، كالإنسان الذي يبني بيتاً من طين ، ويعمل بركةً للماء ، ويبني سفينة من خشبٍ ، فيعمل من كل مادةٍ ما تقبله ويتم[3] به الغرض المقصود . ثم يتحرك في كل واحدٍ من هذه حركةً ملائمةً له : فإنه في البيت يمشي برجليه ، لأن هذه الحركة ملائمة فيه . فأما في السفينة ، فيتحرك بيديه باستعمال المقاذيف[4] ، لأن هذه الحركة ملائمة فيها . فأما في الماء ، فيتحرك بيديه ورجليه ، لأن السباحة هي الملائمة فيها .

وهذا المثال، وإن لم يكن مطابقاً كل المطابقة ، فهو مشيرٌ إلى المراد من المعنى ، وأرجو أن يكون كافياً . ولا بأس بإيراد مثالٍ آخر ، حتى ينكشف هذا المعنى اللطيف به فأقول :

إنّك إن تصورت شخصاً تقابله مرايا مختلفة الجواهر والأشكال في الاستدارة والتقبيب والتقعّر وضروب الأشكال ـ أليس كلُّ واحدةٍ[5] منها تقبل صورة مخالفة للصورة الأخرى في الكبر والصغر والشكل واللون والقد والهيئة ؟ ألا ترى أن الأشكال تختلف لأجل <اختلاف> القابلات ، والشخص واحد ؟ .

وهذه الأمثلة وأشباهها ينبغي أن تفهم منها الإشارة إلى الممثَّل ، ولا يعتقد أنها هي أو

---

(١) ع : المتكثرة بعرض ننكرها إلى أن يكثر تدبر النفس لها ـ وكل هذه أخطاء فاحشة جداً .

(٢) ع : التدابير تحرّيا ـ وهو **خطأ** فاحش جداً .

(٣) ع : تمّ ـ وهو غلط .

(٤) ع : المقادف ـ وهذا تحريف ـ أو من لغة العامة في مصر . والمقذاف هو **المجداف** : وهو خشبة في رأسها لوح عريض تدفع به السفينة . والجمع : مقاذيف .

(٥) ع : واحد ـ وهو غلط نحوي .

مثلها . وذلك أن هذه الأمثلة هي مضروبة من أجسامٍ طبيعية وليست موافقة في الحكاية لتلك الجواهر التي ليست بأجسام . وإذا أُخِذ المثال على أنه تشبيه بالممثَّل ، عرض في المثالات مناقضاتٌ لا تلزم الممثَّل لبعده منه .

- ٢ -

< سؤال السائل : القسم الثاني منه >

ثم قال السائل :

«وإذا كان نهاية ما هَوَى[١] إليه تركيب العالم <هي> في النبات والحيوان والإنسان والنفس والعقل ؛ - وكانت الحياة ممتنعةً أن توجد إلاّ مع حرارة القلب ، وممتنعةً أن تعدم مع حرارته - حتى إذا قُطع قلب حيوان عظيم ، كالثور ، دامَ نبضه ما دامت الحرارة فيه ، فإذا برد ، تعطل النبض ؛ فإن جُعِل بعد قَطعه على رمادٍ وفي هواء حارّ ، حتى تطول مدة بقاء الحرارة فيه ، دامَ نبضه تلك المدة الطويلة ويبين بهذا <أنه> إنما يفعل فعله هذا للحرارة فقط ، لا لموضعه في البدن واتصاله بما يتصل به ، - وكان عِظم أفعال العالم الكبير من تولّد الرطوبة بين الحرّ والبرد بالاعراق ، وتولد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف ؛ - و<كان> يتولد ما يتولد من الأركان ، كالمعادن والنبات والحيوان والإنسان ، والآثار العارضة في البلد كالسحاب وغيره وجميع الأصناف[٢] المهيأة للناس ، إنما ذلك بالحرارة - وعنها - في شمس أو نارٍ - فلم[٣] لا نقطع أن النفس هي الحرارة ، لإدراكنا الجزئي منها ، فينا وفي غيرنا ، بالحسّ ، والكليّ منها[٤] في الأنوار العالية [١٠ أ] والنار ، فنكون على يقينٍ بشهادة الكُلّي للجزئي والجزئيّ للكلي؟» .

< جواب مسكويه >

قال الأستاذ أبو علي : إنه[٥] ما يبين من كلام السائل في هذا الفصل أكثر من أن الحرارة تبقى في بعض الأجسام إذا كان لها مَدَدٌ من حرارةٍ أخرى زماناً أطول من بقائها إذا لم يكن لها مَدَد . فإن نبض القلب تابعٌ لحرارته . وأما الحياة فما يبين أمرُها بعدُ من هذا المثال ، إذ القلب المتحرك بالنبض الباقي من الحرارة إذا نُزِعَ من الحيوان ليس يدّعي أحدٌ أن فيه حياةً ، لأن سبيله في ذلك سبيلُ كل جسم حارّ إذا لم تكن حرارته ذاتية فيه ، فإنه لا

---

(١) اي : نزل ووصل .

(٢) ع : جميع اعجاب المهنة للناس (!!) وكله تحريف شنيع جداً .

(٣) ص : ثم . ع : لم . ولهذه الجملة جواب الشرط لكل ما تقدم .

(٤) منها : ناقصة في ع ، مع ورودها بعد ذلك في مناقشة هذا القول ص ٥١ س ١٧ من نشرة ع!

(٥) اي : ليس يبين . وفي ع : تبيّن .

يلبث حارّاً إلّا بمقدار ما يُمده[1] به غيره . فاذا انقطعت مادته سلك إلى البرد ، إما بزمانٍ طويل أو قصير ،بحسب اليبوسة التي تمسك صورة الحرارة عليه مدةً والرطوبةِ التي تخلّى عنها سريعاً . وهذه سبيل الحديدةُ المحماة إذا أُخرجت من النار ، بل هذه حال الماء الذي هو ضد النار ، فإنه يتحرك بمجاورة النّار حركة الغليان التي تشبه نبض القلب . وهذه حالُ كلّ جسمٍ رطب . فاذا تباعد عن مجاورة النار ، فليس يخلو من أن يصادف هواءً بارداً أو هواءً حارّاً ، فتكون مفارقته الحرارة التي فيه بحسب ذلك . فإن وضعته على رمادٍ بقيت حركة الغليان فيه مدةً ما . وليس [لأحد أن] يقول إن الماء الحارّ حي ، ولا أن شيئاً من الأجَسام الحارة المتحرِّكة بالحرارة حيّ ، ولا تُدعّى الحياة إلا للحيوان ذي النَّفْس . وليس يكتفي الحيوان <في> حياته بالحرارة فقط، بل يحتاج إلى رطوبة ، فإن حرارة الحيّ ، إن عدمت تلك الرطوبة، بَطَلت سريعاً . وسنتبين أن الحرارة كالآلة[2] في وجود الحياة . فأما أن تكون هي الحياة ، فلا . وإذا لم تكن حياة ، فليست ايضاً نفساً تعطي الحياة ما توجد فيه على ما سنبيّنه فيما بعد . فأما في هذا الموضع فنريد أن نقتص ما أورده السائل ونعلمه أنه لم يتبينّ ما أراد تبيُّنه ، ثم نثبت المذهب الصحيح ، ونبطل الشكوك التي تشكك بها . فنقول :

أما قوله : « إن عِظَم افعال العالم الكبير من قوام الرطوبة من الحرّ ، والبرد ، وتولد اليبوسة عن الرطوبة بالتجفيف » ـ فغير مُعْتَرَفٍ به ، لأن هذه العناصر الأربعة كلها أوائل الكون ، وليس بعضها متولّداً عن بعض . وقد أجمع الطبيعيّون أن اثنين منها فاعلان ، واثنين منفعلان . أما الحرارة والبرودة ففاعلان . وأما الرطوبة واليبوسة فمنفعلان . وكل واحدٍ من هذه الأربعة أصلٌ في نفسه ليس يتوّلد عن الآخر ، وإنما يستحيل بعضها إلى بعض على رأيهم ، لا خلاف بين المحققين الفضلاء في ذلك . وليس [١٠ ب] هذا مما يعترض<به> على ما عزمنا تبيينه ؛ ولكنّا كرهنا أن يمرّ في عُرض الكلام ما لا يُعتَرف به ، وإن كان لا يقدح في شيء مِن رأينا .

فأما قوله : « لم لا نقطع [على] أن النفس هي الحرارة » ـ فإنّا نقول : لو كانت الحرارة هي النفس ، لوجب ان تكون الحرارة حيث وُجِدَت ، وُجِدَتْ النفس بوجودها . وليس الأمر على هذا ، بل الحرارة موجودةٌ في أشياء كثيرة لا أنفس لها . وهي في النار نفسها موجودة في الصورة[3] ، وليست للنار نفس ولا حياة . ثم توجد للحرارة مراتب كثيرة :

---

[1] ي : بالحرارة .

[2] كلاله ـ وهو خطأ فاحش .

[3] ي أن صورة النار هي الحرارة نفسها . وفي ع : السورة ـ وهو خطأ فاحش .

منها ما تكون في الدرجة الأولى ، أو في الثانية ، أو في الثالثة ، والرابعة ـ على ما حَصّله الأطباء وغيرهم في كثير من النبات والجماد من المعادن ، وليس لشيء منها نفسٌ ولا حياة .

وإن ظنّ ظانٌّ أن الحرارة التي تختص بالحيوان خاصةً هي الحياة ، وقَبلنا هذا التحكم منه ونزلنا عند شهوته ـ وجب عليه أن يُلْزم[1] أن الحياة في الحي تتزَيد بتزيّد الحرارة ، وتتنقصّ بنُقْصانها . ولسنا نجد الأمر كذلك ، بل الحرارة ، تزيد في الحيّ وتنقص ، والحياة بحالها .

فأما قوله : « إن النفس هي الحرارة ، لإدراكنا الجزئيَّ منها فينا وفي غيرنا بالحسّ ، والكليَّ منها في الأنوار العالية والنار » ـ فهو فاسد ، لأن النار غير النور ، وليست الحرارة في الأنوار العالية بموجودة ، وقد قام البرهان على ذلك . فأمّا النار فإن الحرارة التي فيها ليست حياةً لها ، ولا أظن السائل يذهب إلى أن النار حيّة : لا جزؤ ها الذي عندنا ، ولا كلّها الذي في أخمص الفَلَك[2] ، أعني المرتّب فوق الهواء .

فإن ظنّ ظانٌّ أن تلك الحرارة فيها حياة كلية ، وهذه الجزئية فيها حياةٌ جزئية ـ لم يَعْسُر على أحدٍ مناقضته والردّ عليه ولم يجب أن نشتغل عن الكلام فيما نحن بسبيله ـ بالانحطاط إلى هذا الضرب من الكلام .

فأما الأنوار العالية فقد تبين من الأصول الفلسفية بأن تلك طبيعةٌ خامسة ، إذ ليست حارّة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة . وإن أحبّ السائل أن نجرّد لذلك كلاماً ، فعلناه فيما نستأنف إن شاء الله . وإذا فيما بعدُ على النفس والحياة ، وبيّنا حالهما ، وأقمنا البرهان على أن النفس جوهر وليست بَعَرض ولا صورة[3] هيولانية ، بل هي جوهر قائم بذاته غير محتاج إلى مادة تقوم بها ـ تبين هناك أنها ليست حرارة ولا نوراً ، إنَ قد عُلِم ان هذين لا قوام لها بغير جسم ، وإنّا اكتفينا في هذا الموضع بالمناقضة والردّ على من ادعى فيهما غير الحق .

ـ ٣ ـ

< سؤال السائل : القسم الثالث منه >

ثم قال السائل :

« فإن لم نفعل [١١ أ] واعتقدنا في النفس أنها جوهر روحاني لطيف لا ندرك لها كلياً

---

(١) ع : يلتزم ويلزم : اي : يقر لزاماً كنتيجة ضرورية .

(٢) ع : الملك ـ وهو خطأ فاحش جداً .

(٣) ص : صهرة ـ وهو تحريف .

ولا جزئياً - فما يؤمننا مما قال روفس و<هو> أن يكون هذا ضرباً من الوسوسة لا حقيقة له ؟ وقد علمنا أن العقل أشرف من النفس، وعقلنا أن هذه القوة التي في الدماغ <و> التي بها تُدْرَكُ أفعالُ الذهن والحواسّ وتُفْعَل الحركات الإرادية - حِدْسُها فينا جِدْسُ النور . ثم نشاهد ذلك عياناً إذا تأمّلنا البُؤبؤ[١] المتصوّر[٢] ، في عين كل من يحدّق ويديم النظر إلى عينه ، وكانت عين النفس من جنس عين الرأس ؛ وكانتا إنما تقويان في إدراك المدركات بالنور الخارج من البصر في الهواء نهاراً بالشمس ، وليلاً بالقمر وبالنار - لِمَ لا نقطع أن العقل هو النور الذي يدرك الكلي والجزئي فيه عياناً ضرورةً في العالم الكبير والصغير فنكون على ثقةٍ بشهادة الجزئي للكلي ، والكلّي للجزئي ؟ » .

< جواب مسكويه >

قال أبو علي رحمه الله :

« الذي رضيناه[٣]، من كلام روفس في الماليخوليا هو أن الفكر الصحيح ، إذا صَدَرَ عن العقل السليم ، أدّى الى حقائق الأمور وإلى الآراء المقبولة التي يعترف[٤] بها كل عاقل . وليس يطلب أحدُ على شيء من العقل شاهداً من الحس: لا جزئياً ، ولا كلياً . وإنما يلتمس مَنْ لم يرْتَضْ رياضةً تامّةً في المعقولات[٥] البريئة من المادة - مثلاً من الحسّ ، وهو الشاهد الجزئي وبينه[٦] وبين المثل المضروب منه فرق ، لأنا قد نضرب مثلاً للمعقول من الحسّ ولا نلتمس له شاهداً منه ولا مثلاً ، كما يقول الله تعالى : « الله نور السموات والأرض ، مَثَلُ نوره كمشكاةٍ فيها مصباحٌ[٧] » . ونقول نحن : مَثَلُ العقل في النفس كمثل العين في البدن . ونقول ايضاً : مثل العقل النفس مثل الربان في السفينة . فإن الأمثال تنبّه الإنسان وتسنّد فكره نحو النظر في مطلوبه وتصرفه عن المحسوسات صرفاً رقيقاً يتدرج به إلى ان يعقل - بعد الارتياض - معقولاته بلا مَثَل . وقد قال الله - عَزّ مِنْ قائل : ﴿ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون﴾[٨] .

وأما الأمور التي هي أوائل في العقل أو قريبة من الأوائل فالتي لا يحتاج في تعلمها[٩]

(١) البؤبؤ : انسان العين .

(٢) ع: المقصور- ولا معنى له.

(٣) ص : رضينا - ويصحّ ايضاً .

(٤) ع : يعرف - وهو تحريف .

(٥) ع : السرية (!!) - وهذا غلط فاحش .

(٦) ع : ومن المثل المضروب منه فرق لأنا - ولا معنى له ؛ وصوابه ما أثبتنا .

(٧) سورة النور ، آية ٣٥ .

(٨) سورة ابراهيم آية ٢٥ - والغريب أن ع أورد الآية محرفة !

(٩) ع : تعلمه ولا في تعليمه .

ولا في تعليمها إلى مَثَلٍ ولا شاهد حِسّيّ. وذلك أنّا< إذا> سمعنا أن الإيجاب والسلب لا بد أن يصدق أحدهما على الموضوع ـ لا يلتمس عليه شاهداً من الحسّ . وكذلك إذا قيل لنا أن شرائط النقيض كيت وكَيْت، وجميع مبادىء البرهان ـ لا نلتمس عليه شاهداً . وليس كل شيء نعلمه نحتاج فيه إلى برهان ، إذ البرهان نفسه أحد الأشياء التي نعلمها ، وليس يُحتاج في علمه إلى برهان [١١ ب] ، لأنه لو احتاج البرهان إلى برهان لكان ذلك يستمر دائماً بلا نهاية ، ودعانا ذلك إلى أن لا نعلم شيئاً به ، لأنّ ما لا نهاية له لا يصحّ وجوده .

فقد تبيّن أن من المعلومات ما هو أوضح من المعلوم بالبرهان ـ كالأوائل التي هي أصول البرهان ولا تُعْلَم ببرهان . فكلّ من التمس على شيء منها شاهداً من الحسّ يئس معلّمه من فلاحه ، واطّرَحَه[١] اطراح من لا يعاود تعليمه ابداً . وهذه حال العلوم العقلية كلها ، إلا ما كان مبدؤها من الجزء كالأمور الطبيعية : فإن تلك لا بد من الرجوع فيها إلى أوائل محسوسة لأنها أيضاً محسوسة . فأما الطبيعية[٢] نفسها فإنها غير محسوسة بالحواس الخمس ، والكلام عليها من نمط الكلام على الأمور المعقولة . وهذا الضرب من الفكر والتعليم ليس من الماليخوليا في شيء ، ولا أحد ظنّ ذلك ممن يتعلمه أو يعلمه ، ولا قيل فيه إنه موسوس . فإن ظنه أحدٌ عُدّ في جملة المرحومين من العوام الذين لا يصدّقون بغير الحس ولا روية لهم ولا نظر عندهم . فلا[٣] يكلم إلا من طريق الرحمة ، كما يكلم الأعمى اذا كذّب اصحاب البصر في رؤية الألوان . وانهم لا يُناظرون ، وإنما يُرْحَمون ؛ فأما أن يكلّموا على طريق الطمع في أن يتصوّروا شيئاً من الألوان ـ فلا . وذلك أن حال المعقولات عند غير العقل في أوائله الضرورية كحال المُبْصَرات عند البصر على جهةِ التمثيل ، لا من جهة أنه تجمعها كيفيةٌ من النور أو غيره ، ولذلك يضرب المثل أبداً على تلك من هذه . وكما تعرض للبصر أحوالٌ تسمّى أمراضاً[٤] فتعالج حتى يعود إلى صِحّته ـ فكذلك للعقل الهيولاني أمراضٌ تعالج حتى يعود إلى صِحّته . فأحد امراضه : الماليخوليا ، وهو الفكر الذي لا يؤدي[٥] ، إلى حقيقةٍ ، ولا يأخذ إلى مطلوبه على سَمْت صحيح ، فيضطرب إلى

---

(١) ضبطها ع : أَطْرَحه (بفتح القطع وسكون الطاء) ـ وهو غلط .

(٢) ع : الطبية (!)

(٣) ع : فلم ـ والأوضح ما أثبتنا .

(٤) ع : أمراضها ـ وهو تحريف .

(٥) ع : الفكر الذي يؤدي الى حقيقة ـ وكل هذا فاسد .

والمالنخوليا(ويجب كتابتها بالنون بعد اللام الاولى ، لا بالياء) كلمة يونانية مؤلفة من كلمتين : **ميلاس** = أسود ، خوليه = المِرّة ، ولهذا يقال لها في العربية : المِرّة السوداء . وهي حالة خمود نفسي ، وهبوط في نشاط كل الوظائف النفسية . والمصاب **بالمالنخوليا** حاضر الذهن ، صائب التوجه ،لكن تغلب عليه الأفكار الهاذية ، والشعور بانحطاط النفس، واتهام=

أن يعالَج بفكر صحيح من ذي عقل سليم . والذي يفكر في استخراج[1] علته ثم دوائه ليس بذي ماليخوليا ولا بموسوس.

ولعمري إن الفكر الصحيح محتاجٌ إلى آلة صحيحة ومزاجٍ ما في جزءٍ من الدماغ خاصٍّ به واعتدالٍ من الدم الذي يجري في الشرايين التي بين آخر الدماغ ، فإن هذه آلات الفكر . وكما أن طبقات العين واعتدالاتها آلاتُ للقوة الباصرة ، فإذا لحقتها آفة ساء البصر . حتى إذا عولجت ، رجعت إلى الصحّة وأبصر بها المبصر . فكذلك حال الدم الرقيق الذي يجري من القلب في الشرايين الدِّقاق التي تتخلَّل الدماغ : له اعتدالٌ في الرقة ، وله بخارٌ لطيف في تجويف الشِّرْيان : فمتى انحرف عن اعتداله وتكدّر ذلك البخار ، حدث في الفعل الصادر عن قوة النفس بهذه الآلة نقصانٌ واضطرابٌ حتى يعالج ويردّ إلى اعتداله . فيُصْدِر حينئذٍ الفاعل بهذه الآلة فِعْلَه على التمام .

ومَثَلُ الفكر [١٢ أ] الصحيح الذي يأخذ سَمْتَ العقل في الأمور المعقولة حتى يصيب الحقيقة مَثَلُ سهم الرامي إذا أخذ سَمْتَ الغرضِ المنصوب حتى يصيب نقطة الهدف : فكما أن الإصابة هي المطلوبة ولها غرضٌ إياه قصد والمسلك إليه واحد لكل من أحب الصواب في الرمي ويحتاج فيه إلى تعلّم ودُرْبةً ـ فأمّا الخروج عنه والخطأ في رميه فليس يُتعلّم ولا له تعلم ، فإن ذلك بلا نهاية ـ فكذلك حال الفكر الصحيح وحال الماليخوليا والوسواس في أن ذاك له وجه واحدٌ إلى الصوابِ يُسَدَّد[2] نحوه ويتعلّم ويُتدرب فيه . فأما الخروج عنه فهو بلا نهاية[3] وليس[3] يُتعلَّم ولا له[4] مُعلَّم ، بل يعالج فيه ، كما ذكرنا .

فأما اعتقادنا في النفس أنه جوهر روحاني ليس بمحسوس ، فقد وعدنا أن نتكلم عليه

نفسه باستمرار ، والاحساس بالشقاء . ويصيب ادراكاته الحسية ضعف . والصفة السائدة عنده هي الحزن ويهرب من الناس . ولكن يندر أن تحدث عنده هلوسات . وتنقسم الى عدة انواع : (١) مالنخوليا القلق ، وفيها يستبد القلق بالنفس ، ويظهر أثر ذلك في الاضطراب العقيم ، والمشي والتجول المستمرين ، وكثرة الشكوى ؛ (٢) المالنخوليا المشوّشة وفيها يحدث التشوّش النفسي نتيجة للجزع ، والألم المعنوي ، مما ينتج عنه اضطراب النشاط العقلي وتشوه إدراك العالم الخارجي . ويحدث فيها هذيان délire يتخذ شكل الإسراف في الأحلام المزعجة ؛ (٣) المالنخوليا الهاذية ، ويغلب فيها الهذيان الرتيب ، السلبي ، الطارد Centrifuge . وهذا الهذيان موضوعاته هي الشعور بالذنب وبعدم الاستحقاق وبالدمار ، وكثرة إتهام الشخص لنفسه ؛ ويصحبه سلوك التكفير (العقاب ، تعذيب البدن ، التشويه في البدن) الذي قد يؤدي الى الانتحار ؛ (٤) مالنخوليا الذهول ، وفيها يحدث احتباس للحركة كامل ، ورفض للغذاء باستمرار ؛ وفيها يرفض المريض الاستجابة إلى كل توسّل خارجي .

(١) ع : عليه ـ وهو تحريف

(٢) ع: يتسدد ـ وهو تحريف. إذ تسدد ـ استقام وانتظم. وسدّد السهم إلى الصيد: وجهه نحوه.

(٣) في الصلب : لا . وفي الهامش ما أثبتنا ـ وكلاهما صحيح .

(٤) ع : ولا يعلم ـ وهو تحريف .

بعد الفراغ من ردّ ما أتى به السائل :

فأما قوله : « إن القوة التي في الدماغ وبها تدرك المعقولات حَدْسُها حَدْسُ النور وأنه نشاهده في بؤ بؤ الناظر إذا حَدَّق إلى الغير وأدام النظر ، وأن عين النفس من جنس عين الرأس » - فهو رأيٌ غير مقبول، لأنّ الدماغ وأجزاءه ليس فيها من جنس نور العين شيء ، إذا كان نور العين الذي أومأ كلامُه اليه يحتاج إلى جِرْمٍ صقيل صافٍ أملس ليتمّ له فعله . ومتى عَدِم الجسمُ هذه الحال ، لم يقبل النور . وحال بؤ بؤ الناظر كحال مرآةٍ صقيلة تقبل صور الأشياء إذا حضر الضوء من خارج ، أعني ضوء الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي . وكلُّ مَنْ حدّق إلى البؤ بؤ إنما يرى فيه صورة نفسه ، أعني وجهه أو الجزء المقابل للبؤ بؤ من سائر جسمه ، أو يرى بعض الأجزاء[١] المقابلة له كما يرى هذه الأشياء في مرآة صغيرة ويحتاج كل ناظرٍ في مرآةٍ أو جرمٍ صقيل إلى ضوء الشمس أو نور في الهواء بينه وبين المرئيّ ليكمل به البصر . وذلك أن البصر هو بصرٌ بالقوة . وبالفعل عند حضور الضوء وكذلك الأشياء الصقيلة المستشفّة[٢] في قبول الصور .

فأما الحركة الإرادية ، فإنها تكون بالجزء من الدماغ الذي تنشأ منه الأعصاب . وما يكون بجرم الدماغ جرماً ، يكون بالجرم الصقيل المستشف[٣] ، وكذلك ما يكون بالبخار الذي يكون في تجويف الشِّرْيان ، وذلك أن العصبة المجوّفة التي تنشأ بين الدماغ إنما تتم بها ضروبُ الحركات الإرادية في بؤ بؤ العين . فأما القوة الباصرة فإنها تكون بالبخار النافذ في ثقبي هاتين العَصَبتين المنتهيتَيْن إلى طبقات العين ، أعني الجلية [١٢ ب] والعنبّية والقرنية وسائر الطبقات ، والرطوبة التي بها يتم البصر . فاذا صادفت النفس هذه الآلات مُعَدَّة سليمة ، أدركت المبصرات . وإذا عرض[٤] لأحدها افة ، لحقها من نقصان الإدراك بحسب تلك الآفة . فإذا عولجت الآفة حتى تزول، عادت النفسُ إلى الإدراك باستعمال ما استقام من آلاتها .

< سؤال السائل : القسم الرابع >

ثم قال السائل :

« وإن أضربنا عن هذا وتوهّمنا شيئاً روحانياً ، هو العقل في العالم الصغير وهو غير

---

(١) الأخرى (!) - وقد أساء قراءة ما في المخطوط : الأحرا .

(٢) المستشيفة (!) - وهو غلط .

(٣) المستشيف (!)- وهو غلط .

(٤) ع : اعوض احدهما آفة - وكل هذا تحريف .

هذا النور ـ فمن أين نأمن ما قال روفس ؟ وإذا كان أشرف ما ينتهي إليه الشرف ، فيما[١] أدركناه، وعرفناه ، هو[٢] هذه الأنوار التي بها الوصول إلى الإدراكات والحرارة ، التي هي سبب كل فعلٍ وانفعالٍ في العالمين ـ فلم[٣] لا نقف عند هذين ولا نتجاوزهما ، لنكون على ثقةٍ ويقين وبصيرة أنّا لسنا نعتقد ما هو وسوسة وأنّا تخلّصنا مما قال روفس ؟ .

وقد كان جالينوس فَسَد تخيُّله ، وحكى في « الجوامع » أن التفكير يجري مجرى الرداءة . وإن مشاطاً[٤] للصوف فسد تفكّره حتى ظنّ أن البساط يألم ، فرمى به من فوق إلى أسفل ليؤلمه لمّا غضب عليه .

وإنّا اذا وقفنا عند ما يشهد به الحسّ للعقل ، والعقلُ للحسّ ، وما لا يُعْرَف اشرف منه[٥] [اشرف أو] حالةً ـ كان لنا عذر . وإنّا إن تجاوزنا ذلك إلى اعتقادِ أمورٍ هي أوهامُ فقط ، ليس فيها شهادات مثل هذه الشهادات ، فكيف نأمن أن نكون في ذلك كأحد هذه الأمم الكثيرة التي تعتقد كل واحدة منها ما يُعْتقد في مثل هذا ؟ » .

< جواب مسكويه >

قال أبو علي رحمه الله :

وأما قوله : « إن توهمنا شيئاً روحانياً هو العقل » ـ فإنّا لا نقول إنّا نتوهم العقل ؛ لأنّا قد قلنا فيما تقدّم إن الوهم تابعٌ للحسّ ، وليس يُتوهم إلا ما شوهد بالحسّ أو شوهد له نظَير[٦] . ولما كان العقل والأمور المعقولة غير مشاهدةٍ ولا محسوسةٍ ، لم يَجُزْ أن نتوهمّه . فإنّ توهّمه متوهِّمٌ ، وقع فيما وقع فيه صاحبِ المسألة من توهم نورٍ أو ضوءٍ أو غيرهما من المحسوسات . وإنما ينبغي أن نقول ، فكان قوله : « توهمنا » . : « عقلنا » لنَسْلَم من الظنون الباطلة . وهذا رأيُ سنحققه ، إن شاء الله .

وأما قوله : توهمَّنْا شيئاً روحانياً هو العقل » فإنّا لا ننسب العقل إلى الروح ، بل ننسب الروحَ إلى العقل فنقول إن الروحانيات عقلية ، فإن هذا أشبه بالصواب ، وأولىٰ

---

(١) ع : فيها ـ وهو تحريف ؛ والغريب انه ذكره بعد ذلك صحيحا في ص ٤٤ س ٦ .
(٢) ع : وهو ـ وهذا تحريف .
(٣) ع : لم ـ وجواب « إذا » يقتضي الفاء .
(٤) ع : مشاط الصوف .
(٥) ع : اشرف منه [لشرف أحواله] ـ وهذا تكرار لا معنى له .
(٦) ع : نظر ـ وهذا غلط .

بالحق. ولولا أن في شرح هذا المعنى طولاً أخاف أن أخرج به من (١٣ أ) غرض السائل- لذكرت الفرق بين الروح والنفس، وبين الروحانيات والعقليات. ولكن فيه ما قد أشفقنا منه.

وأما قوله: «مِنْ أين نأمن ما قاله روفس؟» - فقد جئنا بالأمان منه في الفصل المتقدّم.

وأما قوله: «وإذا كان أشرف ما ينتهي إليه الشرف فيها ادركناه وعرفناه» - فينبغي أن يراد[1] منه الأمور المحسوسة. فأما الأمور المعقولة فليس يُشَرّف ما أدركناه منها هذين[2] الأمرين، بل ليس هناك شيء من هذين إلاّ اذا ضربنا بهما مثلا. على[3] أن الممثَّل بعيد من الممثَّل به) ولكن لا سبيل إلى ايراد مثلٍ آخر عليه من غيره.

واما قوله: «فلِمَ[4] لا نقف عند هذين ولا نتجاوزهما؟» - فأقول: لأن البرهان ليس يدعُنا نقف عندهما، بل يسوقنا بالضرورة إلى تجاوزهما، كما وعدنا بذكره فيما نستأنف وقد أومأنا إليه أيضاً على سبيل المعارضة في شكّه عند ذكره الحرارة فقلنا إنه يجب ان تكون الحياة موجودة وتزيد بزيادة الحرارة أو النور، وتنقص بنقصانها. وكذلك نقول انه يجب ان يوجد العقل بوجود النور ويزيد بزيادته. ولكنّا لا نرضى بذلك دون أن نفي بما وعدنا به من إيراد براهين صادقة على أن ها هنا جوهراً ليس بجسمٍ ولا عَرض، أعني أنه ليس بصورة جسميّة، وأعني بالصورة الجسمية ما لا يوجد إلا بوجود الجسم، كالحال في النور والضوء والحرارة وأشباهها.

وأما ما حكاه عن جالينوس من فساد الفكر والتخيّل، وعن مشّاط الصوفِ - يعني ثاوسيس - فقد بيّنا طريق الصواب في[6] الفكر وطريق الخطأ. وإنما يعالجُ الفكر الخطأ[5] بالفكر الصحيح وتُسْتخرج العلة التي <لها>ظَنَّ المريض أن البساط يألم، ويُبَيَّن<له>ان ما لا حسّ له لا يألم. فإن الحسّ إنما يكون بالغضب الذي ينشأ من دماغ الحيّ. فما لا غضب له ولا حياة فيه، فلا حسَّ له. وما لا حسّ له فلا ألَم له.

وأما قوله: «إن تجاوزْنا ذلك لم يكن لنا عذرٌ وحَصَلْنا على أوهامٍ فقط كأحد هذه

---

(١) ع: فيه وهو تحريف.

(٢) ع: [في] هذين - وهو غلط.

(٣) ص: وعلى - والواو زائدة.

(٤) ص: لم.

(٥) ع: من المفكر - وهو تحريف شنيع.

الأمم الكثيرة » ـ فقد استعفيتُ[1] من لفظة « الوهم » إذا استُعمِل في المعقول . وذلك أن الأوهام التي لا تستند إلى الموجودات بالحسّ هي باطِلَةٌ لا حقائق لها . وأما ما تعتقده سائر الأمم، فإن الحق هو الذي قاد الأذهانَ كلها إلى الاعتراف بجوهرٍ غير محسوس ، وإن اختلفوا فيه بعد ذلك .

ـ ٥ ـ

< سؤال السائل : القسم الخامس >

[١٣ ب] ثم قال السائل :

ولِمَ لا تكون العلة الأولى هي ذات العالم الكبير المتصل المتناهي الذي ينقسم إلى الأفلاك السبعة ، والأركان[2] الأربعة وما يتكون عنهن ؟ وأيّ شيء يمنع من الوقوف عندها ، ويدعونا إلى أن نحتقره ونستصغره ؟[3] » .

< جواب مسكويه >

قال ابو علي رحمه الله :

الذي يمنعنا من أن نقول إن العلّة الأولى هي ذات العالَم الكبير ـ هو أن العالَم الكبير معلول ، والعلة الأولى علة وليست بمعلولة . وقد اعترف السائل انها أولى ؛ فلو كانت معلولة لم تكن أولى . ونزيد في بيان ذلك فنقول : إن العلة الأولى بالإطلاق[4] هي ما لا علة له تتقدّمه بنحوٍ من أنحاء التقدّم ، ولذلك تكون أولى بالإطلاق ، ولو جاز أن يتقدّمه شيء ، لكان المتقدّم له أَوْلى باسم الأوّل . فإذن الأول بالحقيقة هو ما لا يتقدمه شيءُ بوجهٍ ولا سبب . وكل ما لا يتقدمه شيء ، فليس لوجوده علة ، لأن العلة تتقدّم بالطبع المعلولَ . وكل ما ليس له علةٌ ، ولا يتقدمه سبب هو موجودٌ أبداً ، أعني أنه لم يَزَلْ ، لأن الأزلي الذي لم يَزَلْ هو الذي ليس له قبلُ ولا يتقدمه شيء . وما كان كذلك ، فليس قوامه بغيره ولا

---

(١) الاستعفاء : انْ تطلب إلى مَنْ يكلّفك أمراً أن يعفيك منه . يقال : أعفِني من الخروج معك : أي دعني منه . واستعفاه من الخروج معه ـ أي سأله الإعفاء منه . وأعفاه من الأمر : برّأه . واستعفاه : طلب ذلك منه . والمعنى في النص : فقد طلبت اسقاط كلمة الوهم إذا استعملت في الأمور المعقولة .

(٢) الأركان : العناصر ، الاستقصّات .

(٣) وردت بعد ذلك جملة يبدأ بها القسم السادس ، فأسقطناها هنا ، وفيها ايضاً تحريف ، وهي : « وندعي روحانيات خارجة عن هذا الرجل (!) من جميع ذلك » وصوابها : هذا ، هي أجل .

(٤) ص ، ع : هو .

وجوده بشيء[1] من العلل الأربع ، أعني : المادة ، والصورة ، و[في] الفاعل ، والذي من أجله كان . فالشيء الذي لم يَزَلْ لا مادة له ، ولا صورة ، ولا فاعل ، ولم يكن أيضاً لأجل شيء آخر . وإذا كانت العلل هي هذه الأربع ، لا غير ـ وقد حكينا أن الشيء الذي لم يَزَل لا علة له ـ فليس له شيء من هذه الأربع . ولما نظرنا في ذات جرمٍ من العالم وما يشتمل عليه ، وجدناه ذا مادة وصورة . وهذا حالُ كل جسم : في أن له موضوعاً وهو الحامل ، وصورة وهي[2] المحمول ، أعني الأبعاد . وليس يخلو كل جرمٍ من ذلك . فذات العالم الكبير ـ إذن ـ له محمول وموضوع : أعني بالحامل : الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرْض والعمق ؛ وأعني بالمحمول: الطول والعرض والعمق ؛ ويتبع ذلك ، لا محالةً ، ذلك الشكل ، وهو محمول ، والزمن والمكان وغير ذلك مما يتبع الجرم بالضرورة .

ولأن العالم جسمٌ طبيعي فهو لا محالة مُتحركٌ ، أو ساكنٌ عن حركة ، لأن[3] الطبيعة هي مبدأ الحركة والسكون ، فالحركة والسكون لازمان للجسم الطبيعي [١٤ أ] وهو لا يخلو منهما . وإنما قلت إنه في زمانٍ . لأن الزمان والحركة لا يسبق أحدُهما الآخر ، لما هو مبيَّنٌ في أصول الفلسفة . والجرمُ لا يسبق الحركة لأنه طبيعي . والجسم لا يخلو من حركة طبيعية. والحركة لا تخلو من الزمان .

فقد تبين من هذه الأشياء أن لجرم العالم حاملاً ومحمولاً ، أعني : الشيء الذي يوجد فيه الطول والعرض والعمق ، وهي[4] الأبعاد . بل أقول إن جِرْم العالم هو الحامل والمحمول ، لأن مجموع هذه هو المسمَّى جرماً وجسماً . ولأنه طبيعي ، فله حركة وزمان ومُدّة . وكل واحدٍ من هذه يوجب له التركيب . فهو اذن مركّب. وكل مركّب فله بسائط . وبسائطه متقدّمة له بالطبع . فليس جرم العالم الكبير بأزليّ ، لأنّا قد بيّنا أن ما لم يَزَلْ هو الذي ليس له علة تتقدمه بنحوٍ من أنحاء التقدم ، ولا سبب البتة ، وإلاّ لزم أن يكون ذلك المتقدم على ذلك النحو هو الأول بالإطلاق . إذ الأول بالإطلاق هو الذي نعني بقولنا : « الأزليّ » . وقد بان تبيان ذلك أن الشيء الذي لم يَزَلْ ، لا يجوز أن يكون مركّباً ولا متكثراً بنحو من أنحاء الكثرة ، لأن الكثـرة متركبةٌ من آحاد .

وتبيَّن ايضاً مما قلنا أن الذي لم يَزَلْ لا يَفْسُد ، لأن الفساد إنما هو استحالة تقع في المحمولات ، وتبدّلٌ يقع ببعضها عن بعضٍ مع ثبات الحامل . وإذا كان الأول بالإطلاق

---

(١) ع : لشيء ـ وهو غلط .

(٢) ص ، ع : وهو .

(٣) أضاف ع : [و] لأن ـ ولا داعي لاضافة هذه الواو ، بل هي قد تفسد المعنى .

(٤) ص : وهذه . وأضاف ع : وهذه [هي] الأبعاد ـ وهذا التعبير سقيم .

ليس له موضوعٌ ولا محمول، فليس له استحالةٌ ، ولا تبدُّل . فهو إذن لا يَفْسُد ولا يستحيل بضرب من ضروب الاستحالات ، والحركات الطبيعية لازمة له . وليس كذلك شرطنا الذي اشترطناه : أنه يجب أن تكون علّته العلّة الأولى ، أعني الشيء الذي لم يَزَلْ ولا له علةٌ تَتَقدَّمه . فقد وجب بالضرورة ، أن يكون ذاتُ العالم مركباً . وإذا كان مركباً فله بسائط . وبسائطه متقدمةٌ له ، ويحتاج ـ لأجل ذلك ـ إلى مركبٍ اضطراراً .

ولولا أنّي قد بيَّنت رتبة السائل من سؤالاته ، وعلمتُ أن له حظّاً من الحكمة ـ لزِدْتُ في مقدمات هذا البرهان، وبيّنتُ مِنْ أين حكمنا أن البسائط تتقدّم المركب منها ضرورةً ، لأن المركَّب يحتاج إلى المركِّب ضرورةً . ولكني وجدت ذلك مع وضوحه وتسليم السائل له ـ لغواً .

[١٤ ب] ومما يمنعنا أيضاً أن نقول إن ذات العالم الكبير هو العلة الأولى ، وأنه لم يزل ـ شيءٌ حكم به عليه السائل من أنه منقسمٌ إلى الأفلاك السبعة والأركان الأربعة و[ما] تكوّن عنهن »[2] . وذلك أن الانقسام إنما يكون بتفرق الأجزاء ، أو بالفصول التي تنقسم[3] بها الأنواع المختلفة ، أو بالأعراض التي تقسم بين الأشخاص الكثيرة [له] بضرب آخر من ضروب الانقسام التي تتبع ما ذكرنا . وليس يجوز أن نحكم بشيء منها على الشيء الأوّل الذي ليس بمركّب ولا له مادة ولا صورة . وذلك أن الفصول القاسمة هي محمولة في ذي الفصل الحامل له ، لأنها تقسِّم الجنس وتقوِّم النوع .

وقد بيّنا أن العلة الأولىٰ لا يجوز أن تكون جسماً ولا حِسّاً[5] ولا نوعاً ولا شخصاً . فليس له إذن فصولٌ تقسّمه ، لأنه ليس حاملاً ولا محمولاً . فإذن لا يجوز أن ينقسم بضربٍ من ضروب الانقسام ، ولا فيه استحالة ، ولا يقبل التغيرُّ بوجهٍ ولا سبب .

فأما قوله : « فما الذي يدعونا إلى أن نحتقره ونستصغره » ـ يعني العالم ـ فنحن لا نحتقره إذا أضفناه إلى ما دونه من أجزائه وأنواعه ، ونظرنا في تركيبه وضروب وجه الحكمة التي لا نستقصيها ولا نحصيها ، بل غايتنا أن نقف على بعضها فيبهرنا ذلك ويحُسِّرنا[6] ،

---

(١) ع : شيء ما ـ ولا تستقيم العبارة بذلك . و « ما » مضافة حقها أن تأتي بعد ذلك كما صححنا .

(٢) ع : الأركان الأربعة وتكون الأركان عنهن ـ وفيه تحريف فاحش ـ والجملة قد وردت من قبل في نص سؤال السائل . فالعجب كيف لم يتنبه الى ذلك ع !

(٣) ع : تنفسم من ـ وهو تحريف لا يؤدي معنى .

(٤) ع : الشيء ـ وهو تحريف .

(٥) كذا ! ولا بد أن فيه تحريفاً .

(٦) حسّر فلاناً (بتشديد السين المفتوحة) : أتعبه ؛ أوقعه في الحسرة . وفي ع : يجسرنا ـ وهو خطأ .

بل نستعظمه جداً . ولكن كلما كان الشيء أعظم وأبهر للناظر وتبين فيه آثار الحكمة الجليلة ، كان أعظم لمركِّبه ، وأجلّ لِمُبدِعه ومُظْهِره ومودِع وجوه الحكمة فيه . فإذا أضفناه إلى هذا المبدع الموجد المركِّب ، صار ـ وإن عَظم ـ صغيراً ، وكان ـ وإن جلّ شأنه ـ خفيراً ، لأن هذه حال كل معلولٍ عظيم ، إذا أضيف إلى علّتِه وكلّ مركَّب إذا نُسِب إلى مركِّبه ، أعني أنه حقيرٌ بالإضافة إليه ، كبيرٌ بالإضافة إلى أجزائه ، وإلى كل ما هو دونه .

ـ ٦ ـ

< سؤال السائل : القسم السادس >

ثم قال السائل :

« وكيف ندّعي روحانياتٍ خارجةً عن هذا ، هي أجلُّ من جميع ذلك ، ولسنا ندرك لها جزئياً ولا كلياً ؟ فما يكون عذرنا في اعتقادنا ؟ وما يؤمننا [١٥ أ] أن نكون قد وقعنا فيما قال روفس وما أصاب جالينوس ومشّاط الصوف ونظراءهم ؟ وإذا كان العالم الكبير له هذان الأثران الشريفان المدرك بأحدهما كل مدرك ، والمبلوغ بالآخر كل فعل وانفعال ، كان ذلك شاهداً متيقناً من طريقي الإدراك اللذين هما الحسّ والعقل ـ فكيف[1] يجوز أن تكون وراءهما ووراء الذات الذي هما عنه ـ روحانياتٌ هي أشرف من هذين الأثرين اللذين هما الإدراك والفعل ؟! » .

< جواب مسكويه >

قال الاستاذ أبو علي رحمه الله :

قد بيّنا حاجتنا إلى اثبات شيء أجلّ من الأجسام والأعراض التابعة لها : من الضوء والحرارة وأشباه[2] منهما ، لأن الضوء والحرارة عرضان[3] في الجسم ولا قوام لهما إلاّ به ، ولا وجود لهما إلا فيه . فأما النفس والعقل فإنهما بسيطان ؛ وليسا بجسمٍ ولا تابعين لجسم ، بل هما المدبران للأجسام ، والحاكمان على جميع العوارض فيها من الحسّ والإدراك كما بيَّناه، ونبيّنه ايضاً . بل الأولىٰ أن نقول إن الجسم وجوده بهما ، لأن وجود الجسم بالتركيب وبالطبيعة ، وهذان ـ أعني النفس والعقل ـ سبب الطبيعة التي هي سببٌ للجسم . وإذا كان الجسم معلولاً لمعلولهما ، فكيف تُرى حال الأعراض عندهما وهي تابعة للجسم ووجودها بوجود الجسم ، وعدمها بعدمه ؟!

(١) ع : كيف ـ وجواب « إذا » يقتضي الفاء .

(٢) ع : أشياء ـ ويبدو أنه تحريف .

(٣) بالغين المعجمة في ع ـ وهو خطأ .

وأما قوله : «لسنا ندرك لها كلياً ولا جزئياً»ـ فقد ذكرنا في مبدأ كلامنا أنه ليس للعقل كُلِّي ولا جزئيّ ، لأن الجزء والكلّ من باب الإضافة . وإنما هو من خاصّ الشيء المركب والجزء . فما ليس بجرمٍ فليس له جزءٌ ولا كل .

وأما قوله : « ما عذرنا في اعتقادنا » ـ فأي عذر أوضح من ضرورة البرهان الذي يقودنا إلى الإقرار بما يوجبه ، ويسوقنا إليه ـ شئنا ذلك أم أبينا ؟ .

وأما قوله : « إن لِذات العالم هذين الأمرين الشريفين المدرك بأحدهما كل <مدرك[١]> ، والمبلوغ بالآخر كل فعل وانفعال»ـ فقد علمنا أنا بواسطة ـ الضوء يمكننا أن نبصر ، فأما أن نقول إن الضوء هو البصر ـ فلا ! وكذلك الحرارة : فإنها ليست حياةً ، وإن كانت الحياة تتمّ فينا بوساطتها ، فإن الحياة التي فينا ، معشر الحيوان ، تحتاج في حصولها إلى حرارة ما لأنها آلة لها . وكما أن كل آلة ضناعية وطبيعية ـ إذا كانت [١٥ ب] ضرورية في الشيء الذي يتم بها ، فإنها ليست بالفاعل الأوَّل . وكذلك سبيل الحرارة والضوء . وسنبيّن بياناً أشفى مما تقدم أن وراء هذين الأثرين شيئاً ، بل أشياء أشرف منهما . بل أقول : لا نسبة لهذين إليه ، تعلوّ رتبته في الوجود ، ونزارة[٢] حظّ هذين من الوجود اذا أضيف إلى ذلك .

ـ ٧ ـ

< سؤال السائل : القسم السابع >

قال السائل :

«وليس الغرض أن الحرارة تفعل عند الامتزاج بغيرها أو مفردةً . وإنما الغَرَضُ أن عُظْمَ[٣] الأفعال لها على أيّ وجه كان ، وأنه لا حياة نعقلها إلاّ بها » .

< جواب مسكويه >

قال الاستاذ أبو علي ، رحمه الله :

نحن نسلّم أن كثيراً من الأفعال الطبيعية في عالمنا تكون بالحرارة ، وأنه لا حياة نتصورها إلا بالحرارة . وإنما نمنع ان تكون الحرارة هي الحياة أو العلة الأولى في الحياة . فأمّا أن الحرارة الغريزية هي أول آلة للطبيعة ـ فهو شيء ظاهر . ولكننا نقول إن المستعمل

---

(١) نقص اضافة ع .

(٢) نزر الشيء ينزر (من باب كَرُم) : نزارةً ونزورةً : قلّ .

(٣) عُظْم (بضم العين وسكون الظاء) الشيء : اكثره .

للحرارة الغريزية ، أعني الطبيعة ، غير الحرارة ، ومستعملا[1] الطبيعة ، أعني النفس ، غير الطبيعة .

- ٨ -

< سؤال السائل : القسم الثامن >

قال السائل :

« وإذا انتهى الخلاف إلى ما قال بقراط < من > أن القوى كلها عن مزاج ، وإلى ما قال أفلاطون < من > ان المزاج آلةٌ لغيرنا - فلم[2] لا يكون هذا خلافاً يرجع إلى أمرٍ واحد ، ويكون كالضارب بالسيف : مرة نقول . قطه السيف ، ومرة نقول : قطع فلانٌ ولا يكون قطع إلاّ به ، فيكون مرّة ينسب إلى ما هو أقرب سبباً فيه وهو المزاج والحرارة ، ومرةً ينسب إلى الذات الذي عنه يكون النور والحرارة » .

< جواب مسكويه >

قال أبو علي ، رحمه الله :

أما نظر بقراط ، فإنه بحسب صناعته صحيح ، وذلك أنه ليس يلزمه - من حيث هو طبيب - أن ينظر في غير مبادىء الطبيعة . وليس له ان ينظر - من هذه الجهة - فيما بعدها ولا أن يرتقي في النظر إلى ما بعد الطبيعة حتى يفحص غن المبادىء التي فوقها . فإن نظر فيها ، فليس يكون نظره من حيث هو طبيب ، بل يكون من حيث هو فيلسوف .

فأما أفلاطون ، فيلزمه النظر في المبادىء كلها إلى أن ينتهي إلى مبدأ المبادىء ، لأنه فيلسوف . وقد عرضت[3] مثالاً أنا راضٍ به بشريطة أن توفيه حقه وتستمر فيه حتى لا تقف عند بعض مبادئه التي ليست المبدأ الأول ، بل تمضي حتى تنتهي إلى الغاية الأخيرة فيه .

وبيان هذا أن الحديد الذي يُسْتَخْرج من المعدن ، وهو زَبَدُهُ ، لا يقطع حتى يُطْبَع سيَفاً ، اعني أن[4] يشكّل بصورة السيف ويُعطى حدّةً . فإذا صار كذلك ، فليس يقطع إلاّ بقاطع . وقد يجوز أن يكون لذلك القاطع آمرٌ يأمره بالقطع ، وأن يكون أيضاً لآمره

---

(١) ع : وتستعمل - وهو تحريف فاحش .

(٢) ع : لم .

(٣) ع : عرفت ، وما أوردنا أصح .

(٤) ص : أنها . وأصلحه ع إلى : أنه .

آمِرٌ حتى ينتهي إلى غايةٍ من آمرٍ لا يتقدمه آمر آخر . فإن قطع السيفُ سارقاً ، جاز أن ينسب القطع إلى علّته القريبة وإلى كل واحدٍ من العلل المتوسطة بينه وبين العلّة الأخيرة التي لاعلة تتقدمها ، كما يقول القائل إذا سُئِل : ما الذي قطع اللصَّ ؟ فيقول : قطعه الحديد ـ فينسب الفعلُ إلى أقرب أسبابه ؛ ومرةً أخرى يقول : السيف ـ يعني بذلك الحديد مع صورة التي صيّرته سيفاً ؛ ومرة أخرى يقول : قطعه السيّاف ، ومرة أخرى يقول : قطعه صاحب الشرطة ، ومرة يقول : قطعه الأمير ، ومرةً يقول : الخليفة ، ومرة يقول : قطعه صاحبُ الشريعة، ومرةً يقول : قطعه الآمر الأوّل الذي لا آمر قبله .

فهلمَّ بنا نعمَل في مثال هذا بعينه . فنقول : إن المزاج إنما يكون من أشياء وتلك الأشياء هي متضادّة ، كالحارّ والبارد ، والرطب واليابس . وهذه الأشياء لا تمتزج ، مع تنافرها ، إلاّ بمازجٍ وهو الفاعل . وإن كان لذلك المازج سببٌ آخر وعلة متقدمة ، كان أيضاً معدوداً ، حتى ينتهي ، بالبحث ، إلى السبب الأوّل الذي لا يتقدّمه سببٌ آخر . ومثال ذلك انّا نقول : إن المزاج لا يتم بغير ممزوج ومازج[1] . والمزاج صورة ، والممزوج مادة ، والمازج فاعل . وهذه ثلاث علل . فإن كان للعلة القريبة ، أعني الفاعل القريب فوقه فاعلٌ آخر ، نظرنا فيه . فإنه قد يتبيّن أن الفاعل القريب للمزاج إنما هو حركة الفلك ، بل حركات الأفلاك الكثيرة . ولهذا الفاعل القريب فاعلٌ أقدم منه بالذات ، وهو محرك للفلك ؛ ثم ننظر في ذلك المحرّك : فإن كان متحركاً بوجه من وجوه الحركات ، أثبتنا له محرّكاً قبله : حتى ينتهي البحثُ والنظرُ بنا إلى محرِّك غير متحرك ومركّب غير متركب ولا مركّب ، وواحد[2] بالصحّة غير متكثر بنوع من أنواع الكثرة ، وأول بالحقيقة لا أوّل له ولا حاجة به إلى شيء يقوم به ، أو يوجد بوجوده، أو يتقدمه بنوعٍ من أنواع التقدّم . فحينئذٍ نقف هناك ، وينقطع البحث وتسكن النفس عن حركة الطلب ويحدث اليقين .

فأمّا توابع المزاج والأشياء الكائنة عنها وبها ـ فكيف تكون علةً أولىٰ وشيئاً أول ، مع اعترافنا بأنها توابع وأخيرة ، توجد في جسمٍ وبجرمٍ ، أعني الصورة والحرارة اللتين لا قوام لهما إلا بالجسم ، والجسم متقدّم لها في الوجود بالرتبة ، لأنّ ما لا يوجد إلاّ بوجود غيره فذلك الغير أقدمُ منه بالرتبة . وليت شعري ، كيف يكون الشيء الذي هو المزاج ، أو التابع للمزاج شيئاً أول ، والمازج لهما هو قبلهما بالذات ، لا سيّما ووراء هذا المازج فاعلٌ آخر متقدم له ! فكيف يكون أوّل على الإطلاق ، وهو اخيرٌ على الإطلاق ؟! وهل لنا بُدٌّ ، إذا بحثنا عن الأوّل ، من أن نرتقي في البحث حتى نصل إلى سبب أول ومبدأ هو بالحقيقة

(١) ص : والمازج .

(٢) في ع : بالجيم المعجمة ـ وهو خطأ .

مبدأ المبادىء ، إن كان غير جائز ان يمرّ ذلك بلا نهاية ؟ فإذا وقفنا عند الأول بالإطلاق ، وقف النظر وانتهى البحث .

- ٩ -

< سؤال السائل : القسم التاسع >

قال السائل :

« واذا كان الذات من وجهٍ ساكناً لازماً موضعه ، ومن وجه متحركاً على ذاته ، تحرّكَ النور على ذاته ، وتحركت الأفلاك حركة السكون ، وكانت الحركة تكون عنها الحرارة ، وكان السكون يكون عنه البرد ، وكان الحرّ والبرد هما أول تضاد في العالم . وكل كونٍ فمنهما ، ولا يوجد إلا حيث يوجدان ، وإذا عُدِما ، عدم الكونُ أن يكون رأساً[١] ، وكان هذا كلهُ مدركاً مشاهداً من طريقي الإدراك - فلم[٢] لا يكونِ لنا - عند مَنْ وقف عند هذه - عذرٌ ؟ وما الذي يدعو إلى تجاوزها إلى ما لا شاهد له مثل هذه الشهادات ؟ » .

< جواب مسكويه >

قال أبو علي ، رحمه الله :

قول السائل : « إن الذات مِنْ وجهٍ ساكنٌ لازمٌ موضعَه ، ومِنْ وجهٍ يتحرك على ذاته تحرك النور على ذاته » - كلامٌ لا أحصّله[٣] : ولا آتي بجوابه ، إذ كان غير مفهومٍ لي . والذي أفهمه وأعلمه[٤] أن النور شيء يوجد في الجسم على سبيل العَرَض[٥] ، أو الفصل[٦] . ولا يُطلق عليه حركةٌ ولا سكونٍ إلاّ بتحرك الجسم فقد يقال ، بسبب وجود فيه ، انه يتحرك ، على المجاز[٧] كما يقال ذلك في سائر الأعراض ، كالحرارة واللون والطعم وغيرها من الأعراض . فإن الجسم الذي هو حاملٌ لهذه إذا تحرّك ظُنّ بهذه انها تتحرك بحركته . فلو قال إن الفلك يتحرك على مركزه ، وإن حركته تحدث عنها الحرارة في الهواء حتى يلتهب ما يليه [١٧ أ] منه ويصير ناراً وإن كان الضوء في النار ناقصاً وأن الحركة هي

---

(١) اي من تلقاء نفسه .

(٢) ص ، ع : لم . والفاء في جواب قوله : واذا كان الذات .

(٣) أي لا أدرك له معنى .

(٤) ع : وأعلم .

(٥) بالغين المعجمة في ع - وهو خطأ .

(٦) بالضاد المعجمة في ع - وهو خطأ .

(٧) اي أن هذا القول يقال على سبيل المجاز فقط .

المبدأ للنار والنور ـ لكان في كلامه نظر . فأما على ذلك الوجه ، فلا[1] ، الكلام عليه .

فأما قوله : « إن الكون إنما يكون بالحرارة والبرودة التابعين للحركة والسكون » فلا بأس بتسليمه . ولكن ما الذي ينفعه من تسليم ذلك ؟! وأنا أقول إن الكون إنما تلزمه الأجسام الطبيعيةِ التي هي مبدأ الحركة والسكون ، وتتبع الحركة والسكون الحرارة والبرودة . وإن للحركة ـ سبباً ، أعني أن للفلك المتحرك بهذه الحركة محرِّكاً ، ثم ينتهي البحث عن المحرك إلى مبدأ يُحَرِّك[3] ولا يتحرك ألبتة ، ويحيل[4] ولا يستحيل . وإنه واحدٌ بالذات لا محالة ، لا كثرة فيه فيحتاج إلى مبدأ ولا لوجوده علة ، فيحتاجٍ إلى ما يتقدمه . ولا هو مركَّب ، فتكون له بسائط تتقدمه. ولا له جنسٌ ، فتلزمه صورةٌ مقوِّمة . ولا له نوع جنسٍ ، فيكون له فصل مُقَسِّم . ولا هو محسوس ، فيكون له جزء وكل . ولا هو محمولٌ ، فيحتاج إلى حامل . فإن هذه الأشياء تمنع من الاعتراف بأنه أول . وقد اضطرنا البرهان والنظر المستقيم إلى الاعتراف بأولٍ على الاطلاق ، وأنه لا بد أن تنتهي العِللُ والمبادىء إلى نهاية ، لأن ما لا نهاية [له] لا يصح وجوده بالفعل ـ لما بيّنه الحكيم[5] .

فاذا اضطرّنا البرهان إلى اعتقاد أولٍ بالحقيقة وعلى الإطلاق ، لم يمكن أن نعتقد فيه مذهباً يؤدّينا إلى أن نقول إن له أولاً وآخراً[6] . لأن الأول لا يسوغ فيه شيء من الأوصاف التي تخرِجه عن أوّليته بالبراهين التي نكتفي فيها بالمقدار الذي ذكرناه ، ولأن مرتبة السائل أعلى من أن نشتغل معه ببسط القول في هذا أو شبيهه .

- ١٠ -

< سؤال السائل : القسم العاشر >

ثم قال السائل :

« ولِمَ لا تكون القوى الإلهية والكهانة وسائر ما تنتهي إليه حالُ بعض الناس في بعض الزمان من إدراك الغيب والعلم بالكائنات والإخبار بها ـ جميعُ ذلك عن هذين الأثرين اللذين هما النفس والعقل ، على ما نشاهد ؟ وما الذي يمنع من الوقوف عند هذا ؟ وإذا

---

(١) ع : (أضمن)

(٢) ص : الفلك . وقد صححه ع كما أوردنا .

(٣) ع : محرك ـ وهو تحريف ، إذ لا يتفق مع سياق العبارة .

(٤) ص ، ع : يحيلها .

(٥) أي أرسطو حين أثبت بطلان اللامتناهي .

(٦) ع : وأخيراً ـ وهو غلط .

كان الأمر متى عدِم ذاته الجزئي ، فلا سبيل إلى الوصول[1] <إلى> كُلّي فيه ، وما لا يُعْلَم له كلي بالبرهان ، وكان ما وقفنا عنده لنا فيه عذرَ بهذين الطريقين ، وما تجاوزناه من توهم روحانيات فوق هذين الأثرين النور والحرّ فليس عليه برهان [١٧ ب] ولا فيه كُلّي ، ولا يدرك له جزئي[2] . فالقالُ على الظن ما قال روفس[3] » .

< جواب مسكويه >

قال أبو علي رحمه الله :

جميع ما في هذا الفصل قد كرّرت الكلام عليه إلا لفظتين : إحداهما : « القوة الإلهية » ـ والأخرى قوله : « ما لا كُلّي له فلا برهان عليه » . وسنتكلم على هذين المعنيين بمشيئة الله ، ثم نتكلم على ما وعدنا به من إثبات جوهرٍ ليس بجسمٍ ولا تابع للجسم ، بمنزلة[4] النور والجزء اللذين[5] يتكلم عليهما السائل . ونذكر الداعي لنا إلى اعتقاده بالضرورة ، من غير أن يكون في ذلك إصحاب ماليخوليا ، بل الفكر الصحيح والعقل السليم يقودان كلَّ ذي مِرّة[6] سويّة إليه ، إن شاء الله .

أما الكلام على القوى الإلهية ، فينبغي أن يتقدمه الكلامُ على ما ينبغي أن نعتقد في فعل الإله ـ عز اسمه ـ ليكون ما ننسب إليه جارياً ذلك المجرى ومفهوماً عند ذلك المعنى .

فنقول إن فعل الإله ـ تقدّس ذكره ـ يكون في غير زمانٍ ، ولا مكانٍ . وذلك أن الزمان المطلق هو معدود حركات الفلك الأعلى البسيط ، أعني الفلك التاسع الذي يدور في كل يومٍ وليلة ـ وهو اربع وعشرون ساعة ـ دورةً واحدة . وأما الزمان المُقيّد فهو معدود حركات الأفلاك الأُخر المنسوبة بعضها إلى بعض ، كحركة فلك الشمس التي تتم دورها في كل ثلثمائة وخمسة وستين يوماً وكسر ، وتسمّى : « سنة » ؛ وكحركة القمر التي تُتِمّ في قريب من ثلاثين يوماً دورةً واحدةً ، وتسمى «شهراً» . وهذا حال الزمان عندنا وفي عالمنا : فإنه معدود حركات منسوبة إلى بعض حركات الفلك ، كما يقال : زمان الإسكندر ، وزمان فلان وفلان .

---

(١) ص ، ع : وصول كلي فيه .

(٢) ع : ولا ندرك له بجزئي ـ وهو تحريف .

(٣) فالقال . . . روفس : هذه الجملة غير واضحة ولا بد أن فيها تحريفاً . وربما كان صوابه : فالقائل على [هذا] الظن [هو كما] قال روفس .

(٤) بمنزلة = مثل .

(٥) في الصلب : التي . وفي الهامش ما أثبتنا .

(٦) المرّة : العقل ، أو شدّته ، والاصالة والإحكام ، يقال إنه لذو مرّة ، أي ذو عقل وأصالة وإحكام .

وإذا عرفنا الزمان وعلمنا أنه تابعٌ لحركة جرمٍ طبيعيّ موجودٍ بوجوده ومعدوم بعدمه ، فقد عرفنا أن الأول ، الذي هو قبل الجسم وحركته ، لا يتعلق فعلُه بالزمان الذي هو آخِر ، وبوجود أشياء مُتأخرة الوجود . وعرفنا أيضاً أن الشيء الذي هو واحدٌ بالحقيقة ولا تركيب فيه ولا كثرة ـ لا يكون فعله <عن>(١) غيره ، ولا يكون عن سبب ولا لعلةٍ ، لما بيّناه . وإن كان فهمي فيه أدنى غموض ، فذلك لأن هذا الموضع في نفسه هو كذلك ؛ وإنما ينبغي أن يُفْهم بالمثابرة عليه وبالريادة فيه .(٢) .

وكذلك حال المكان ، أعني أنه من خاصِّ الجسم المتمكن ، وهو الجرم الطبيعي . ولما تبيّن لنا أن الإلٰه ـ تعالى ـ ليس بذي جسمٍ ، تبيّن ايضاً [١٨ أ] أنه ليس بذي مكان ولا زمانٍ ، بل هو مُبدع العلل وكل ما يتعلق به من زمانٍ ومكان وغيرهما . وإذا كان كذلك ، ففاعل الزمان يجب أن يكون في غير زمان . وكذلك فاعل المكان ، وإلا وجب من ذلك أن يكون فِعْلُ زمان الزمان في زمانٍ أيضا . وهذا يمرُّ إلى غير نهاية . كذلك المكان .

واذ تحقق ذلك ، فإنّا نقول : ما معنى قولنا : « القوى الإلٰهية » ؟

وهو أنا إذا أطلقنا هذه اللفظة ، على « قوة » ، فإنّا نعني أنها ليست بجسمٍ ولا حالٍ جسميّة ، وأن أفعالها ليست في زمان ولا مكان . وهذه حال العقل والنفس وما يتصل بهما من القوى وينسب إليهما من الأفعال . وكذلك حال القوى التي فوق الطبيعة ، مما ليس غرضُنا الكلامَ عليها .

وأما قوله : « لا برهان عليه » فقد تقدّم لنا الكلامُ في هذا المعنى . ولكنّي أظنُ أن السائل أراد في هذا الموضع أن ما لا برهان عليه فهو غير معتدٍّ به ، ولا معدودٍ في العلوم فنريد أن نبيّن أن الأمر بخلافِ ما ظنّه . فأقول : « إن ها هنا(٣) أشياء كثيرة ، هي معلومة لنا ولا برهان عليها . وهي تنقسم قسمين : احدهما كالأمور الاقناعية ، التي تقوم الأدلة عليها التي يكتفى بها في سكون النفس والثقة ، وإن لم نسمّها برهاناً ـ بمنزلة(٤) الأمور الجدلية والخلقية(٥) . . والخطابية . فإن لهذه الأشياء مراتب من الإقناع شافيةً لنا ، وإن لم تبلغ منزلة البرهان . ومثال ذلك من البصر بالعين : فإنا نبصر أشياء من المُبْصرات في ضوء الشمس ، ونبصر أشياء في الضوء الذي يكون في الظلّ ، ونبصر أشياء فيها هو دون ذلك

---

(١) اضافه ع ، ويقتضيه السياق .

(٢) علق ع هنا تعليقاً مضحكاً يدل على أنه لم يفهم عبارة مسكويه .

(٣) ع: هذه ـ والسياق يقتضي ما أوردناه لأنه لا مشار الى اسم الاشارة هذا.

(٤) بمنزلة = مثل .

(٥) إن كانت بالفاء فهي بمعنى المنسوبة إلى برهان الخُلْف ، الذي يقنع ولا ينير الذهن ، وإن كانت بالقاف فيقصد بها المواعظ .

الضوء ـ فلا ينبغي أن يمتنع من البصر ونقول : لا نصدّق بهذه الرؤ ية ، لأنها في دون ضوء الشمس ، أو : لا نبصر شيئاً من المبصَرات دون أن تطلع عليها الشمس . فإنّا متى فعلنا ذلك ، فاتنا شيءٌ كثير من المُبْصَرات النافعة لنا . وكما أن مراتب المبصرات بالعين كثيرة ، وبعضها أجلى من بعض ، فكذلك حال المعلومات بالعقل . إلا أن بعضها ـ وإن كان دون بعض ـ فليس يمنعنا[1] ذلك من اعتقادها وإنزالها منزلة العلوم ، وإن لم نسمّها برهاناً . وذلك أن الأشياء المبرهنة والتي نطمع أن يقوم عليها[2] برهان ، هي شيء يسيرٌ بالإضافة إلى سائر الأشياء التي نتعلمها ونحرص عليها .

وأما القسم الآخر فهو ما تكون مرتبته أعلى من البرهان ، وذلك كالقضايا الأُوَل وكالبرهان نفسه . وقد قلنا إن البرهان لا يعلم ببرهان ، وإلاّ لزم وجود براهين لا نهاية لها . وهذه حال مَنْ انتهى إلى معرفة الإله ـ عز ذكره ـ فإن الناس اكثرهم يظنون انهم قد عرفوه . ولكن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، وهم كما قال الله تعالى : ﴿ وما يُؤْمِنُ أكثرُهم بالله إلا وهم مُشْرِكون﴾[3] .

وذلك أن أحدهم يتوهم شيئاً ، أعني أنه يأخذ في نفسه صورةً من الصور المنتزعة من المواد ، أعني الاشياء المحسوسة ، فيظن ـ ان ذلك هو الإلهٰ ـ عز وجل عن الأوهام وتعالى عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً . فلذلك تعرض لهم الحيرة والشكوك . ولما كان الله ـ عز وجل ـ غير موهوم ولا داخلاً تحت شيء من الأوهام وغيرها ، ولم يكن كلياً ولا جزئياً كما ذكرناه ونذكره ـ لم يُعْرف شيءٌ من طرف هذه المعلومات . ولأجل ذلك ، إذا وصفناه فإنما نصفه بسلب هذه المعاني المتوهَّمة كلها ؛ إذ كانت هذه الصفات كلها هي مبدعاته . وإنما العلم به من جنس العلوم[4] الأوائل التي لا تحتاج الى براهين ، لأنه اوضح وأعلى من البرهان وكلِّ ما يُعْلم بالبرهان . وإنما خفي علينا لفرط وضوحه ولأنه يصيب عقولنا عند تأمله ما يلحق عين الخِفّاش إذا نظر إلى عين الشمس ، فإنه يَعْشَى[5] ولا يراها ، لا لنقصان في المبصر ولا لخفائه ، ولكن لنقص[6] في عين المُبْصر ، وضعفه عنه ، كما قال

---

(١) ع : يمنعها ـ وهو تحريف .

(٢) ع : ببرهان ـ وهو تحريف .

(٣) سورة يوسف . آية ١٠٦ .

(٤) العلوم الأوائل = البديهيات .

(٥) في ع : يغشى (بالغين المعجمة) وهو غلط . وعَشِي يعشَى (من باب فرح) عشاً وعشاوة (بفتح الغين فيهما) : أصيب بضعف البصر ، فهو عشٍ ، وهي عشية ؛ وهو أعشى ، وهي عشواء . والجمع : عُشْوٌ . (بسكون الشين) .

(٦) ع : النقص ـ وهو غلط .

أرسطو ، فإنه هو الضارب لهذا المثل عندما همَّ بالكلام في الإلهيات . وقد يتلوح[1] في عقول قومٍ مرتاضين بهذه العلوم وغيرهم شيء منه ، فيتقرر عندهم كما تتقرر القضايا الأوَل ، فيمتلىء الإنسانُ سعادةً[2] وتسكن نفسه عن قلق الحركة وعن الطلب والجولان بالروية والفكر . ومن وصل إلى هذا الموضع من الناس قابلٌ[3] جداً . وعلامته ظهور الحلم عليه عند طيش أهل الجدل فيه ومسالمة بعض نفسه لبعض .

ونعود إلى ذكر العلم الذي قلنا إنه يليق بالله ـ عز وجل ـ فنقول : إن العلم به لما كان من جنس القضايا الأُوَل التي لا تحتاج إلى برهانٍ [١٩ أ] بل به يُعْلم كل برهان ، صدق[4] فيه قول بعض الأئمة وقد سُئِل : « بِمَ عرفت الله ؟ » فقال : « إن الله لا يُعرَف بشيء ، وإنما تُعْرَف الأشياء كلها به » . وهذا كلامٌ بعيد الغور ، عالي الرتبة على من يعرف غوره ومَبْلغ قدره .

وهذا حيثُ أبتدىء بما وعدتُ به في عُرْض كلامي على هذه المسألة أن أذكره مبيَّناً : وهو أني أريد أن أُبيّن ان في الوجود والظاهر شيئاً ليس بجسمٍ ولا جزءٍ من جسم ، أي ليس بذي عِظم ولا شاغلٍ للحيّز ، على عبارة المتكلمين ؛ ولا هو أيضاً بَعَرضٍ ولا محمولٍ في جسم ، ولا هو بقوة جسمية ، أي ليس يحتاج في وجوده وقوامه إلى وجود جسمٍ بتةً . وهذا الشيء الذي وصفناه بهذه الصفة هو الذي نسمّيه جوهراً بسيطاً غير محسوس بشيء من الحواسّ الخمس . وهو ينقسم ايضاً إلى مراتب . وليكن كلامنا عليه أولاً كلاماً عامّاً ، فيصحّ لنا وجودُ هذا المعنى ، ثم نلتمس مراتبه ونميّزه ولنجعل كلامنا فيه من مقدمات بيّنة واضحة . ثم نرتقي في البيان على تدريجٍ إلى أن نبلغ الغاية اللائقة بهذه المسألة من غير إسهابٍ ولا تقصير ، بتأييد الله ذي الحول والقوة التامة .

فأقول[5] : إن كل* جرم ذي صورة ، إذا أوردت عليه صورةٌ أخرى من جنس صورته الأولى ، فإنه غير قابل لها إلاّ بعد أن يخلى[6] عن صورته الأولى تخليةً تامّة . مثال ذلك أن

---

(١) يتلوح = يبين ويتضح .

(٢) ع : شعارا ـ وهو تحريف شديد .

(٣) اي في حالة قبول واستعداد وسلب passivité

(٤) ع : صدف (بالفاء) ! ـ وهو تحريف .

(٥) ع : أقول .

(*) هذه الفقرة كلها نجد نظيرها في معناها ، لا في صياغتها ، في كتاب « تهذيب الأخلاق » ، لمسكويه ، ص ٤ ـ ٥ ، ؛ نشرة قسطنطين زريق ، بيروت سنة ١٩٦٦ .

(٦) خلّى الأمر وعنه : تركه .

الجسم إذا كانت له صورة من شكلٍ مستدير ، لم يقبل صورة التربيع إلا بعد أن تزول عنه صورة الاستدارة . وكذلك حاله في كل شكلٍ من التثليث والتسديس وسائر الأشكال التي لا نهاية لها ؛ إنما يقبلها واحداً واحداً ، على أن الثاني يخلف الأول فيزيل رسمه ألبتة . وعلى هذا المثال حال الشمع إذا قبل صورة نقش ما ثم وردت عليه صورة نقشٍ آخر فإنه لا يقبل صورة النقش الثاني إلّا بعد زوال النقش الأول وبطلانه ألبتة . فإن بقي فيه شيء مِنْ رسم الصورة الأولى لم يقبل الصورة الثانية على التمام ، بل تختلط فيه الصورتان جميعاً ، فلا يكون واحد منهما تاماً ولا صحيحاً . ـ وعلى هذا المثال : حال الفضة ، إذا قبلت صورة الدرهم ، فإنها لا تقبل صورة [١٩ ب] الخاتم إلّا بعد أن تخلع الصورة الأولىٰ ، ثم تلبس الصورة الثانية . وهذا حكم مستمرٌّ مع كل جسمٍ قبل صورةً : مِنْ لونٍ ، أو طبع ، أو غيرهما من جميع الصور : فإنه لا يقبل من جنس تلك الصورة شيئاً آخر إلّا بعد ان تمحّي عنه الأولى ويزول ما أجلبته إليه ، اللهم إلّا أن يختلط ، فلا تكون واحدة منهما فيه على التمام والكمال ، بل تمتزجان ، كما ضربنا المَثَلَ في اختلاط الصورتين بالامتزاج ، فلا تكون الصورة الأولى ولا الثانية فيه على الكمال ، ولا يكملُ الجسم لتأديةِ واحدةٍ منهما على التمام .

والنفس تقبل الصور كلها على اختلافها : من القوتين جميعاً ، أعني المحسوسة المأخوذة في قوتها الوهمية ، والمعقولة المأخوذة في قوتها العقلية على التمام من غير معاقبة[1] ، أعني أن الصورة الأولى تبقى فيها تامّة كاملةً وتحصل أيضاً لها الثانية تامة كاملة ، ثم لا تزال تقبل الصور كلَّها على هذا المثال بلا نهاية. < و > اعني بقولي : « بلا نهاية »: أنها لا تنتهي إلى حالٍ تضعف فيه عن قبول ما يرد عليها مما تستجدّه من الصور ؛ بل كلما حصلت لها صور المعقولات أكثر ، كانت أقوى على قبول صورٍ أخرى من جنسها إذا وردت عليها .

وكذلك حالها في القوة الوهمية : اعني أنه كلما ورد عليها صوَرٌ أُخَرُ من جنسها <كانت أقوى على قبول صور أخرى من جنسها[2]> إذا وردت عليها . وكذلك يزداد الفهم ويحتدّ الذهن كلما تقررت العلوم وكثرت صُوَر المعلومات عند الإنسان : من العقلية والوهمية جميعاً .

فليست النفس إذن جسمًا؛ وليست* النفس ايضاً عَرَضاً، لأن السائل يعرف

---

(١) أي من غير أن تتعاقب الواحدة بعد الأخرى ، بل تقبلها معاً .

(٢) زيادة يقتضيها السياق ، وقد صنعناها على غرار ما في الجملة السابقة عليها .

(*) راجع نظير هذ ا الكلام باختصار في تهذيب الاخلاق » لمسكويه ، ص ٥ ؛ بيروت سنة ١٩٦٦ .

بأن العَرَضَ لا يحمل عَرَضاً، فكيف أعراضاً بلا نهاية! ولأن العَرَض هو في نفسه محمولٌ، أي موجودٌ في حامل لا قوام له إلا بغيره ولا وجود له بذاته. والمعنى الذي بيّناه هو قابلٌ حاملٌ، وأتمّ وأكمل من حمل الجسم للأعراض. فإذن ليست النفس عَرَضاً، ولا صورة جسمّيةً، أي ليس وجودها بتابعٍ لوجود الجسم. وأيضاً* فإن الصورة التي بها صار الجسمُ جسمًا، أعني الطول والعرض والعمق، هي حاصلة في النفس بقوّة الوهم، من غير أن يصير به طويلًا وعريضاً وعميقاً. وتزداد هذه المعاني فيه بلا نهاية، فلا يصير بها أطول وأعرَضَ وأعمق مما كان. أعني أن النفس، إذا قبلت، بالصورة الوهمية، مساحةَ ذراعٍ في ذراعٍ في ذراعٍ، لم تَصِرْ بحصول هذه المساحة [٢٠ أ] فيها جسمًا مكعّباً، ولا إذا ضاعفت هذه المساحة فيها أضعافاً بلا نهاية تزداد بها مساحةً. ولا إذا قبلت، مع هذه الأبعاد، ألواناً في هذه القوة الوهمية أضعافاً بلا نهاية تتلوّن بها. ولا يمنع أيضاً بعضها قبول بعض على كمالها وتمامها من غير امتزاجٍ ولا اختلاط. بل تزداد حالها في القبول، على قبول غيرها من جنس الصور الأُوَل، ومن غير جنسها على السواء- أعني ليس قبولها لبعض الصور بأكثر ولا أقل من قبولها لبعض.

وكذلك حالها في المعقولات : فإنها تزداد ، بكل معقولٍ تحصّله ، ، قوةً على قبول غيره دائماً بلا نهايةٍ . وهذه حالٌ مناصبة[١] للأجسام غاية المناصبة ، وحُكْمٌ في غاية البُعْد عن أحكامها .

فأما الحكيم[٢] فقد استدلّ في المقالة الثانية[٢] ، (صوابه : الثالثة) من كتابه في النفس على أن العقل لا يشبه الحسّ ، لأن العقل مفارِقٌ للجسم ، والحسّ لا يخلو من الجسم ـ بما أنا حاكيه ومورد ألفاظه بعينها . وهي هذه :

قال أرسطو : « فأما ان عد الانفعال في المتصور بالحسّ والمتصور بالعقل ليس هو متشابهاً ، فظاهرٌ[٣] . وذلك أن الحسّ لا يقدر أن يحسّ إذا تصرّف[٤] عن محسوس قويّ . كالسمع إذا قرعه صوت عظيم ، أو الشم إذا <تخللته> ريح شديدة . فأما العقل فإنه إذا تصور شيئا من المعقولات لم يكن تصوره لما دونه أنقص بل أزيد ، وذلك أن الحسّ

(*) راجع نظير هذا الكلام في « تهذيب الأخلاق » ص ٥ س ١٥ وما يليه ؛ بيروت سنة ١٩٦٦

(١) ناصبه الشرّ : اظهره له . والمقصود هنا : منافية لحال الاجسام .

(٢) الحكيم : أرسطوطاليس . وقوله في « المقالة الثانية » : صوابه : في المقالة الثالثة .

(٣) ص : وظاهر .

(٤) ع : انصرف ـ وهو خطأ فاحش يؤدي عكس المقصود . وتصرّف عن = صدر عن ؛ استقى من .

ليس يخلو من الجسم ولا يفارقه ، وهذا مفارق »[1] .

فقد صَرَّح[2] أرسطو رأيه الحق في أن العقل مفارقٌ للجسم ، والحسّ غير مفارق له . وفرّق بينهما بأوضح دليل وأبينه ، وهو أن الحسّ يكلّ عن محسوسه إذا كان قوياً ، ويضعف بعضه عن إدراك محسوسه إذا كان دونه . وأورد مِثَالاً من السمع والشم وهو <يَطّرِد> في الحواس كلها لأنها قوى تابعة للجسم لازمة له ، غير مفارقة . فأما قوة العقل غير بالضد ، لأنه إذا أدرك معقولاً قوياً كان أقدرَ على إدراك ما هو دونه ، لأن قوة العقل غيرَ الجسم ولا تابعة للجسم ، بل هو[3] مفارق له ، باقٍ بذاته ، غير قابل للانفعالات التي يكون بها الفساد [٢٠ ب] والاستحالة التي يتبعها الفناء وخلع الصورة ، كالحال في الأعراض ، والصور الجسمية المتبدلة[4] المنتقلة عن أحوالها بورود الأضداد عليها .

ومما يدلّ على أن الحسّ شيء مباين للعقل ان جميع الحيوانات لها حواس ، وليس لجميعها عقل . فلو كان الحسّ والعقل شيئاً واحداً ، لكان لكل ما يوجد له حسّ سيوجد له

---

(١) ورد هذا الموضع من كتاب « النفس » لأرسطوطاليس بترجمة اسحق بن حنين هكذا : « والدليل على الفرق بين المدرك للأشياء بالعقل ، وبين المدرك لها بالحسّ ما نراه من حال الحاسّ والأعضاء الحاسّة ، وأن الحسّ لا يدرك إدراك الدون ، إذا أدرك المفرط من المحسوس : قرعاً كان ، أو ناصعاً من الألوان ، أو شديداً في بشاعة رائحته : فلا البصر عند مثل هذا يبصر ، ولا المنخر يشمّ ، ولا السمع يسمع . ولا يمتنع العقل إذا أدرك شيئاً من ذوي اللطافة والغموض من أن يكون درّاكاً لما دونه بأكثر مما أدرك ذلك الأول : والحس لا يكون بغير جسم ، فأما العقل فيفارق الجسم» (٤٢٩ أ ٢٩ـ ٤٢٩ ب ٥ = ص ٧٣ من نشرتنا بعنوان : « أرسطو طاليس : في النفس . . . » ، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها عبد الرحمن بدوي ، القاهرة سنة ١٩٥٤) .

وقد زعم محمد عرقون في تعليقه على هذا الموضع أن ترجمة اسحق هذه لا تتفق مع الترجمة الفرنسية لتريكو وبالتالي مع الأصل اليوناني ، بينما الترجمة التي أوردها مسكويه هنا تطابق هذه الترجمة الفرنسية كل المطابقة . وهذا زعمٌ باطل كل البطلان ، بل ترجمة اسحق هي الأكثر انطباقاً على الأصل اليوناني وعلى الترجمة الفرنسية التي قام بها أ . بربوتان ، فضلاً عن ترجمة تريكو . وهاك نص ترجمة بربوتان . :

« Que L'impossibilité de la faculté sensitive et celle de la faculté intellectuelle ne soient pas de même nature, cela est clair si l'on Considère les organes sensoriels et le sens. Le sens, en effet, n'est plus capable de percevoir à la suite d'une excitation sensible très forte: par exemple on ne perçoit par le son à la suite de sons intenses, de même qu'à la suite de couleurs et d'odeurs puissantes, on ne peut ni voir, ni sentir; au contraire l'intellect, quand il a pensé un objet fortement intelligible, n'est pas moins capable de penser les intelligibles inférieurs, mais il en est au contraire plus capable. la faculté sensitive, en effet, n'est independante d'un organe corporel, tandis que l'intellect est separé» (De l'âme, par E Barbotin, P 80. Paris, Les Belles Lettres 1966)

وواضح من مقارنة هذه الترجمة وترجمة اسحق التي نشرناها أنهما متطابقتان تماماً ، بينما الترجمة التي أوردها مسكويه مختصرة وناقصة .

(٢) ع : خرّج ـ وهو تحريف .

(٣) أي : العقل

(٤) ع : المتدلة وهو تحريف فاحش ، إذ لا وجود لهذا الفعل !

عقل . وليس[١] الأمر كذلك .

فأما في المقالة الثانية من هذا الكتاب ، فإنه يقول هكذا : « فأما العقل فيشبه أن يكون جنساً آخر من النفس، ويكون هذا وحده قد يمكن ان بفارق، كما أن جنسه الأبدي <غير جنس> الفاسد . فأما سائر قوى النفس فظاهرٌ من أمرها أنها ليست مفارقة . . ، كما يقول قومٌ »[٢] .

وهذا تصريحٌ آخر وتبيين ان العقل ليس جنسه <من> جنس الحسّ ولا هو من جنس النور ولا من جنس الحرارة ، لأن هذين إنما يوجدان بوجود الجسم الحامل لهما ، لأنهما صورتان من صوره ، وهما يفسدان بفساده .

وقد صرح[٣] الحكيم بأن العقل أبدي مفارق للجسم ، وأنه هو وحده من جميع ما يوجد للإنسان يمكن ان يبقى لأنه ازليٌّ ، ولم يوجد بوجوده فيفسد بفساده ، بل هو جوهرٌ قائم بذاته . فإن حصل[٤] مزاج معتدل يصلح لأن يستعمله استعمال الآلة ظهر أثره عليه وكَمُل ذلك المزاج ؛ كمالاً إنسانياً ، ما دام ذلك المزاج على اعتداله . فإن انحرف عن اعتداله، لم يقبل أثر العقل، وبَطَل المزاج ـ وذلك الموت . فاما حوهر العقل فهو باقٍ بحاله ؛ غير محتاج إلى المزاج ولا البدن ، لانه عير محتاج في وجوده إلى مكان ولا زمان ولا غيرهما مما يُشترط في وجود الأجسام والأعراض اللازمة له والأحوال المقترنة به اقتران التابع للمتبُوع .

وينبغي أن يُعْلَم أن المعاني العقلية لا يمكن أن تدرك بغير العقل ، وأن كلَّ مَنْ ضَعُفَ هذا المعنى فيه بقلّة الدّرْبة والارتياض ، لحقه ما يلحق البصرَ إذا لم يُستعملِ ، بلزوم التغميض[٥] أبداً وبملازمة المواضع المظلمة ، : فإن الإنسان لو التزم مكاناً مظلماً جداً منذ

---

(١) ع : فليس ـ وهو فاسد .

(٢) ورد هذا الموضع من كتاب « في النفس » لأرسطو طاليس هكذا : « يشبه ان تكون هذه النفس جنساً آخر ، كما أن جنس الأزلي جنسٌ غير جنس الفاسد ؛ وإنه يمكن أن تكون هذه النفس من بين الأشياء مفارقة الأجرام ـ . وقد استبان من هذه التي ذكرنا أن سائر اجزاء النفس ليست بمفارقةٍ كما قال أقوام » (صفحة ٤١٣ ب س ٢٥ ـ ٢٩ ص ٣٣ من نشرتنا المذكورة) . وقد اخطأ محمد عرقون ها هنا ايضاً فظن الاشارة إلى صفحة ٤٣٩ ب (كذا ! ولا توجد هذه الصفحة في كتاب النفس ، ولعله خطأ مطبعي أصله ٤٢٩) س ٢٥ ـ ٢٩ ، مع أنه لا يوجد في ص ٤٢٩ ، ب ٢٥ ـ ٢٩ ، أي كلام بهذا المعنى ، فضلاً عن ان مسكوية ذكر صراحةً أن هذا وارد في المقالة الثانية ، بينما ما يشير اليه عرقون هو في المقالة الثالثة . وهو أيضاً لم يتنبه الى تصحيح ان الاقتباس الأول هو من الثالثة ، لا من الثانية ، كما ترك النص على حاله !

(٣) ع : خرج ـ وهو تحريف .

(٤) ع : حضر ـ وهو تحريف .

(٥) التغمض ـ وهو غلط .

مبدء ولادته إلى منتهى شبابه ، ثم أُخْرِج إلى الضوء دفعةً ، لم يُبْصِر شيئاً من المبصرات وصار أكمه[1] . فكما أن الأكمه ، إذا أراد أن يدرك البياض مثلاً ، أو يفرّق بين الخضرة والحُمْرة بحاسّة السمع أو الشمّ أو الذوق أو اللمس ـ لم تنفعه هذه في ذلك شيئاً [٢١ أ] ولم ينتفع بوصف البصير إلى[2] الألوان ، بل غاية جبلّته وأقصى مجهوده ان يظن بالألوان أنها من جنس المحسوسات الأُخَر كالخلاء ، ويرى غيرها من المحسوسات بالحواس الأُخَر ، كما حكى شيخٌ لنا من الفلاسفة أنه سأل رجلاً أكمه ممّا يتصوره من البياض فقال : خلو . فكذلك حال مَنْ فقد قوة العقل في معقولاته ، فإنه لا يتصور منها أشياء ولا تنفعه فيها أوهامه التي حصلت فيها آثار محسوساته ، ولا ينتفع بأوصاف العقلاء إذا وصفوا له حال العقل والمعقولات ، بل غاية جبلّته وأقصى مجهوده ان يظنّ بالمعقولات أنها من جنس الموهومات ، فيردّ جميعها الى المحسوسات والمدركات من هذه الطريقة .

وليس له علاجٌ إلاّ ما أشار به أهلُ الحكمة ورأوه واستعملوه فينا وفيمن أحبَّ أن يبلغ منزلتهم بلا ضرر ولا أسف ، بل بغاية الرفق والمداراة ، وهو أن يُفْطم الانسان فطاماً عن هذه الحواسّ بالتدريج أولاً أولاً : بأن يُصْرَف عنها إلى التعاليم الأربعة ؛ ثم منها إلى ما هو أخفى منها وأبعد من الوهم قليلاً ، وهو الطبيعة والأمور اللائقة بها ، ثم منها إلى ما هو أخفى منها قليلاً : من[3] الأشياء التي بعد الطبيعة ؛ ـ ثم منها إلى الأمور الإلهية ؛ ـ ثم منها إلى الإله الأوّل مبدع الأشياء كلهّا : من المعقولات والمحسوسات . ولا سبيل إلى الوصول إلى هذه الرتبة إلاّ من هذه الطريقة ، بوجود السبب ؛ اللهم[4] إلا ما يُعطاه الأنبياءُ ـ صلوات الله عليهم ـ فإنهم بمزاجٍ لهم خاصٍّ وبعناية إلهية بمصالح هذا العالم تبدع فيهم هذه القوة إبداعاً بغير تدريجٍ فيها ولا ارتياضٍ بها ولا معاناة لها ولا سَعي إليها ولا حرص عليها . فيشاهدون الأمور العقلية بنوعٍ أعلى وأشرف مما نشاهده بعقولنا المكدودة ، فيضطرون إلى ضرب الأمثال لها بما نعرفه ويمكّننا تصوره . ويشيرون ضروب الإشارات بحسب أحوال أممهم وعلى قدر عادتهم ومراتبهم ليصرفوهم بحسب طاقتهم عن طريقهم إلى الطريقة التي تؤدي إلى الحياة الأبدية والروح الأزليّ والسعادة الإلهية ، والتي وإن لم يمكنهم تصوّرها ، فإنها تعطف أوهامهم ضرباً من العطف وتصرفهم نوعاً من الصرف[5]

---

(١) الأكمه : الأعمى .

(٢) ع : اليه ـ ولا معنى له .

(٣) « من » هنا بيانية .

(٤) جعل ع من هنا ابتداء فقرة جديدة ، مع أن الجملة لم تكمل . ويلاحظ ان كثيراً من تقسيماته للنص الى فقرات ، قد جاء اعتباطاً دون تقدير لارتباط المعاني .

(٥) ربما كان الأصح ان تكون : التصرف .

يكونون به أسعد مما كانوا ، وإن اختلفت مراتبهم في القبول [٢١ ب] والتصوّر بحسب مراتبهم من الاستعداد لقبول هذه القوة . والله موفِّق الكلِّ ومعين الجميع ، وهادينا وإيّاهم إلى الصراط المستقيم ، صراط الله الذي له ما في السموٰات وما في الأرض .

ثم نعود إلى تتمة الكلام الذي خرجنا عنه بالشجون التي اعترضته [١] ، فنقول : إن العقل لما لم يكن جسماً لم تكن له صورةٌ تخصُّه ، بل هو قوة مدركةٌ للصور كلها قابلةٌ لجميعها على السواء ، لأنه لو كان ذا صورة ، لكانت تلك الصورة ستعوقه عوقاً تامّاً عن بعض الأشياء حتى لا يقبله على التمام . ومَثَلُه مَثَلُ الهواء ، فإن الهواء ، لمّا لم يكن له لوْن يخصّه ، قَبِل الألوان كلها بالسواء . ولو كان ذا لونٍ لكان ذلك اللون سيعوقه عن قبول لونٍ آخر على تمامه [٢] .

ولعلّ شاكّاً يشك فيقول : إن الهيولى التي وصفتموها للأجسام هي [٣] شيء قابل لجميع الصور - فما الفرق بينها [٣] وبين هذا المعنى الذي وصفتموه بـ « العقل » ؟ .

فنقول : إن الهيولى ، وإن كانت قابلةً لجميع الصور ، فإن قبولها [٣] إياها بخلاف قبول العقل للصور . وذلك أن الهيولى تقبل الصور بأن تتغير في ذاتها وتنطبع بالشيء الذي تقبله انطباعاً تخرج به عن حالتها الأولى ، أعني أنها لا تقبل بعد تلك الصورة صورةً اخرى ، إلّا بعد مفارقة الأولى . فإن لم تفارق الأولى ، لم يمكن أن تقبل الصورة الأخرى .

فأما العقل فإنه يقبل الصور ولا يتغيّر بها في ذاته ، وذاك أنه يقبل صوراً متضادةً في حال واحدة ، فإنه يعقل صورة الضِّعْفِ ، وحال الايجاب والسلب معاً - ولا يفارق ذاته ، أعني أنه لا يمتنع إذا قبل صُوراً من قبول صُوَر أُخَر . .

وهذا شك أورده قومٌ على الاسكندر [٤] ، فحلّه بهذا الحل . فأحببنا أن ننسبه إليه ونردّه إلى حقه من صاحبه .

فقد تبيّن بما أوردنا أن النفس ليست هي الحياة بعينها ، بل هي جوهر حيٌّ ، تجلب للبدن حالاً مشتبهةً بحالها ، لأنها لو كانت حياةً للبدن لكانت صورة جسميةً قوامها ووجودها بالجسم . وقد تبيّن انها ليست كذلك .

---

(١) ع اعرضته - وهو غلط فاحش .

(٢) ص : اتمامه - ويصح ايضا؛ ولكن الأوضح ما أثبتنا.

(٣) احياناً كثيرة نجد في المخطوطات كلمة « هيولى » ، مذكراً ، لا مؤنثة كما ينبغي . وهنا في المخطوط : هو بينه . . قبوله . . .

(٤) أي الاسكندر الافروديسي .

ومما يزيد في بيان هذا المعنى ويدل دلالة واضحةً عليه أن النفس لو كانت حالاً للبدن تابعة له، موجودة بوجوده، لكان يمتنع من الأشياء التي <لا>[1] تتمم البدن وتنمّيه. وذلك أن الشيء الذي تمامه بتمام شيء آخر لا يناصب [٢٢ أ][2] ولا يعادي الأشياء التي تتمّم ذلك الشيء الموضوع له ، لأن وجوده بوجوده وفساده بفساده ، فهو يميل إلى تمام موضوعه لتتم ذاته ، ويجب نماءه لأنّ فيه نموّه . ونحن نجد النفس إذا طلبت الفضائل ، استهانت باللذات البدنية ، ومنعت منها ورفضتها ، لأنها ترى ان في قوة البدن ضعفاً لها ، وفي زيادته نقصاً فيها .

وأيضاً مما يدلّ على أن جوهر النفس مخالفٌ لجوهر الجسمُ مناصِبٌ له ، وأن فعلها الخاصّ بها مباينٌ لفعل الجسم : أن الإنسان ، إذا همّ بتصوّر أمرٍ عقلي ، تفرّد واجتهد في تعطيل حواسّه غاية الاجتهاد . وكلما كان أقدر[3] على التخلّي وتعطيل الحواس ، كان أقدر على تصور ذلك المعقول . وكأنّ الانسان في تلك الحال يتداخل إلى ذاته ويلتمس أمراً لا يتم من خارج ، لأن الأشياء الخارجة منه تعوقه غاية العوق عن مطلوبه . فهو كلما عطّل أفعال الجسد ، كان فعل نفسه أقوى ، أعني أن تصوّره للمعقول يكون أجود وأصحّ ، لأن النفس اذا رجعت إلى ذاتها ، وتخلّتْ عن البدن ومحسوساته ، حصّلت المعقولات الخاصّة بها ورأته بالعين اللائقة بها ، التي ليست جسمية . ولا سبيل لها إلى تحصيل العلوم الحقيقية إلاّ بهذا الوجه ، اعني باطراح البدن ، وترك استعماله ، والانصراف عن الشغل بالحواس ـ كما يُحكَى عن سقراط ، فإنه قال في فصلٍ من كلامه : « إن الفيلسوف ، اذا قويت نفسه ، استهان بالأمور البدنية بغاية ما يمكنه ، حتى إن أكثر الناس يعتقدون فيه أنه لا ينبغي أن يعبس ، اذ كان لا يستلذّ أحوالَ البدن ولا يميل إلى الدنيا ، ويرونه قريباً من الموت . وإنما تخلّى عن البدن والحواسّ لأنه يحب روحانية الأمور المناسبة له ، لأن تلك الأشياء هي الموجودة حق الوجود . والبدن والحواسّ تغلّطه وتعوقه عن إدراك الحق المحض . فنفس الفيلسوف تهرب من مشاركة البدن ، وتروم مفارقته بقدر طاقته وغاية إمكانه ، لأنها تشتاق إلى الشيء الموجود حقاً . فهي تطلب أن تنفرد بذاتها» .

فهذه ألفاظ سقراط ، تدل على اعتقاده في النفس ، وأنها جوهرٌ مفارق للبدن .

وكذلك ما يحكى عن أفلاطون . فإنه كان يوصي تلامذته بأن يقول : [٢٢ ب]

---

(١) لا بد من اضافة <لا> حتى يصح المعنى . وقد تركه ع على حاله !

(٢) ع: يعاني ـ وهو خطأ فاحش .

(٣) اقتدر ـ وهو تحريف .

« مُتْ بالطبيعة تَحْيَ بالإرادة » . وقد فُسِّر هذا بتفسير كبير يعود إلى ما ذكرناه وهو أنه يريد أن يُميت الإنسان شهواتِ بدنه الذي هو لا محالة ميّتٌ ، ليُحيي نفسه السرمدية الوجود والبقاء .

وكذلك قال أرسطو في آخر كتاب « الأخلاق » : « إن الشيء من النفس الذي به تُمَيِّز وترتئي هو شيء ما ، أي عارف بذاته ، وأنه هو الإنسان بالحقيقة . وإن حياة هذا هي الحياة الفاضلة السعيدة ، وان له فعلاً خاصاً به لا يشاركه فيه غيره : وهو أنه يتصور ذاته ، ويقدر على ذاته بأن يعقل ذاته . وهذا بيّنٌ واضحٌ ، وفرقٌ ظاهرٌ بينه وبين الحواسّ ، فإن الحواسّ تحسّ غيرها أبداً ؛ والعقل يعقل ذاته ، ولكن ذاته هي بين كل موجود بالحقيقة». ولو شرحنا هذه اللفظة ، لاقتضى كلاماً كثيراً ، لأن فيه غموضاً ، وهو الذي هربنا منه في أول هذه الرسالة . فينبغي أن نقتصر على قدر ما ذكرناه ونكتفي به .

والحمد لله ربّ العالمين ، وصلواته على سيدنا محمد النبيّ ، وآله ، وسلامه .

[١ أ] من رسالة للأستاذ أبي علي مسكويه ـ رحمه الله ـ في اللذات والآلام*

بسم الله الرحمن الرحيم

اللذات كمالات . إلّا أنها بالقوة . وإنما تصير إلى الفعل بإدراك ذي الكمالِ لها . وإنما يدركها ذو الكمال بما هو حيّ ، وكأنها في التحقيق هي الكمال الذي يدركه الكامل ؛ وهي في الأشياء التي هي كاملةٌ بذواتها بالفعل أبداً ، ولم تكن قط بالقوة ثم صارت بالفعل ، وذلك هو الأمور الإلٰهية .

والكمال نوعان : إضافيّ ، ومطلق . فالإضافي ما أريد لذاته ولغيره ؛ والمطلق ما أُريد لذاته ، وهو مطلوب الأشياء التي تتحرك نحوه كي تصير إليه ، ومعشوق الأمور التي تطلبه . وتلك الأشياء إذا انتهت إليه ، كملت به ، وسكنت ولم تتحرك بعدُ ولم تطلب شيئاً سواه ، وتصير ـ ما دامت كاملةً به ـ معانقة له ملتذّة به .

ورَسَمها قومٌ بأنها إدراكُ الشيءِ كمالَه بما هو كمالٌ له . ورَسَمها قومٌ بأنها نيلُ المشتهي مشتهاه . وكل ذلك ، في التحقيق ، يرجع إلى معنى واحد : فإن مطلوب كل شيء هو كماله أو ما يعتقد فيه أنه كماله ، فهو ينجذب إليه بطبعه أو بإرادته . فإن كان ذلك المطلوب طبيعياً محسوساً وكان كمالاً حقيقيّاً ، سمِّي انجذابه إليه شهوةً صادقةً ، وسُمّي التذاذه بنيله لذةً طبيعية . وإن كان ذلك المطلوب ليس بكمالٍ حقيقي بل مظنوناً فيه ذلك وليس هو كذلك ، سُمِّي انجذابه إليه وتحركه إليه شهوةً كاذبة ، وسُمِّي التذاذه به لذة خارجةً عن الطبع . وإن كان ذلك المطلوب روحانياً معقولاً ، وكان كماله حقيقياً . وكان انجذابه إليه انجذاباً مفرطاً ، سُمّي ذلك : عشقاً . وإن كان انجذابه إليه وسَطاً ،

(*) عن المخطوط رقم ١٤٦٣ في مكتبة راغب باشا باستانبول ، مع المقارنة بنشرة محمد عرقون في Bulletir d Etudes Orientales المجلد رقم ١٧ (السنوات ١٩٦١ ـ ١٩٦٢)، دمشق سنة ١٩٦٢) ص ١٠ ـ ١٩ ، وسنشير الى هذه النشرة الحافلة بالأخطاء) بالرَّمْز ع .

وراجع عن نظرية اللذة عند اليونان .

a) A.J. Festugière: « La doctrine du plaisir. des Permiers, sages a Epicure » in **Revue des Sciences philosophiques et thèologiques»** T. XXV, (1936) , PP. 233 - 268.

b) V. Brochardt « La théorie du plaisir D'après Epicure » **Etudes de Philosophie ancienne et de philosophie moderne**, 1912, PP. 252 - 599.

سُمّي « محبّةً » . وإن كان انجذابه إليه ينقصر ، سُمّي ذلك « نزاعاً » .

ولو لم يكن كمالٌ ، لم يكن لذة . ولو لم تكن لذةٌ ، لم يكن عشق ، ولا محبة ، ولا نِزاع ، ولا شهوة . ولو لم تكن هذه ، لم تكن حركةٌ . ولو لم تكن حركةٌ ، لم يكُنْ كونٌ ولا فساد .

والكمال المطلق الحقيقي ، واللذة المطلقة الحقيقية هي التي في كل وقت ، بل قبل كل وقتٍ وبعد كل وقتٍ . وذلك الذي يتشوّقه الكل أبداً : وهو الخير المطلق المعشوق لذاته وبذاته . وهو الذي يعشقه الكل ، ولا يعشق هو شيئاً غير ذاته . وهو الله سبحانه .

فاللذة الحقيقية المطلقة والملتذ الحقيقي المطلق هو هذا الخير المطلق . فأكمل الذات لذةً مَنْ كان[1] معشوقه أكمل وعشقه له أكمل وإدراكه له أكمل .

والإدراك الجسماني خمسةاضرب<هي> إدراكات الحواس الخمس : اللمس ، والذوق ، والشمّ ، والسمع ، والبصر . والإدراك الروحاني ثلاثة اضرب : التخيّل ، والتفكّر ، والتعقل . وأصناف اللذات البسيطة أربعة عشر صنفاً . وادراك اللمس وإدراك الذوق أخسُّ الإدراكات الجسمانية وأنقصها ؛ فالالتذاذ[2] المتعلق بهما أخسّ الادراكات وأنقصها على الإطلاق . فلذة الجماع المتعلقة بحسّ[3] اللمس ، ولذة المأكول والمشروب إذ هي متعلقة بحسّ الذوق ـ أخسُّ اللذات وأنقصها . وإدراك السمع والبصر أكمل من الإدراكات الجسمانية ، فلذّتها إذن أشرف اللذات الجسمانية وأكملها ، وهما من الإدراكات الجسمانية والإدراكات الروحانية .

فإذن نحن لما قد بيّنا أن تكون اللذة الكاملة إدراكَ العاشق عشقاً أكمل بإدراكٍ أكمل معشوقاً أكمل ، ولأن الإدراك الأكمل هو الإدراك الفعلي ، والمعشوق الأكمل هو الخير المطلق ، والعشق الأكمل هو الانقطاع عن كل شيء إلى المعشوق ، وتوفّر العشق كله من غير تقسيمه على عشائق كثيرة ـ وجب أن تكون أشرف اللذات وأكملها لذةَ من أدرك الخير المطلق بعقله ، وكان عاشقاً له لِذاته ، لا لغيره .

قال[4] :

ولأن الخير المطلق هو الله تعالى ، وكانت اللذة إنما كانت لذةً لأنها خيرٌ ، إذ كانت

---

(١) ع : من معشوقه ـ و « من » زائدة هنا .

(٢) ع : المعلق .

(٣) ع : بتحيز ـ وهو تحريف شنيع .

(٤) أي المؤلف ، مسكويه .

اللذات على ما قلنا كمالات ، والكمالات كلها خيرات ؛ وكان أكملُ اللذات الكمالَ الأكمل والخير الأكملَ؛ وكان الله هو الكمال الأكمل والخير الأكمل ـ وجب أن يكون سبحانه هو اللذة المطلقة التي هي أبداً لذةٌ بالفعل ولم تكن قط لذةً بالقوة . ولأن أشرف اللذات وأكملها هو إدراك أشرف المعشوقات بأشرف الأعشاق[1] ، بأشرف الإدراكات ، والله سبحانه مُدْرِكٌ لِذاته التي هي أشرف المعشوقات بذاته التي هي أشرف الإدراكات ، وهو معشوق ذاته بأشرف الأعْشاق[1] . : إذ هو معشوق الكل ، وهو يعشق ذاته ولا يعشق شيئاً آخر خارجاً عن ذاته ـ وجب أن تكون لذته ـ سبحانه ! ـ في الشرف والكمال والفضيلة فوق [٢ أب] كل لذة . ولذلك قالت الحكماء إن لذة الخالق ـ سبحانه ـ بذاته ، وفرحه وسروره بها لذةٌ وفرحٌ وسرورٌ لا يقارنها لذة ولا فرح ولا سرور ، ولا نسبة لغيرها إليها .

فلأن الإنسان ـ من بين سائر الحيوان ـ قد يدرك خالقه بعقله ، وهو أشرف إدراكاته ، وقد يُوفِّر[2] محبته وعشقه عليه سبحانه ، وجب ان يكون مختصاً ـ من بين سائرها ـ بأشرف اللذات . ويكون أشرف لذاته إذا أدرك بعقله خالِقَه سبحانه ، ولا يشغله عنه سواه ؛ ويكون عشقه ومحبّته وقصده متوفرة [3] عليه . وهذه الحال هي غاية الإنسان وكماله الذي أوجِد لأجله ، وهو أن يبلغ هذا الكمالَ ويلتذ هذه اللذة .

والعقل الإنساني لا ينفعل قط بالنفس ، وإنما ينفعل بالكمالات ، لأن مُدْركات الصور التي هي كمال الموجودات . وأما العقل الإلٰهي فإنه لا ينفعل قط ، إذ لا ينفعل بوجهٍ ألبتة .

وقال الطبيعيون : اللذة هي رجوع إلى الحال الطبيعية ، وذلك لا يصحّ في الأمور الإلٰهية على ما قدمنا ، اذ ليس لها خروج عن حالها الطبيعية . ولا يصحّ ايضاً في الأمور الطبيعية والنفسية . فاللذة أمرٌ مقصودٌ إلٰهي عظيم في الأمور الإلٰهية ، ومقصود طبيعيّ في الأمور الطبيعية ، فإنها في عالم الكون والفساد ، جعلت خدعةً للحيوان وشَرَكاً له ، لما كان هذا العالم السوفسطائيّ لا يقام إلاّ بالسفسطة والحِيَلَ والمغالطة وتوق أهله الى المنفعة العِائدة عليهم ، وإن كان بالإكراه والخديعة ، كالفعل في الأدوية المرّة إذا أريد أن تُسْقَى

---

(١) جمع : عشق .

(٢) ع : يتوفر ـ وهو تحريف .

(٣) اي مقصورة عليه .

الصبيان ، لأنها تُحَلَّى بما يغطيّ على مرارتها . وقد نبّه فيلسوف الإسلام[١] على ذلك بقوله : إن المرأة لتُزَيّن أحسن شيء منها ، ويُراد أقبح شيء منها » - أي : تزيّن وجهها ويراد فرْجها .

فأمّا اللذات الحقيقية ، فإنما هي في الكمالات التامّة والغايات العامّة التي قُصِد بها خَلْقُ البشر ، بل سَائر الحيوان ، بل سائر الموجودات ايضاً . وأشدّ هذه تحقيقاً هي اللذة الإلهية ، وهي الغاية القصوى التي ترتقي جميع الغايات إليها ، أعني الوجود الخالص والوجودَ الصِّرْف .

وأما[٢] في الدنيا فمحمود من وجهٍ ومذموم من وجه : إذ لا يجوز لأحدٍ أن يقعد عن عمارة العالم من وجهين : أحدهما من حيث لم يُعْطِه[٣] ما يجب له عليه من عمارته والقيام بما جعله الله إليه من استخدامه له فيه ؛ والثاني حيث أخذ منه ما ينبغي أن يعطي عوضه ، وإلّا يكون جوراً من فاعله، إذ المكافأة في الطبيعة واحدة: وهي[٤] أن يُعْطي مثل ما يأخذ كي يكون عدلاً ، لأن صورة الأمور الطبيعية : العدل ، كما أن صورة الأمور الإلهية وفعلها : الفضل ، لأن الأمور الإلهية تعطي أبداً [٢ ب] ولا تأخذ والأمور الطبيعية تُعْطِي مثل ما تأخذ وتأخذ مثل ما تعطي . فتلك لا تعدل عن الفضل وهذه لا تعدل عن العدل . وما خرج عن العدل والفضل في الأخذ والعطاء - فهو جورٌ . والانسان إمّا أن يكون روحانياً إلٰهياً فيُفْضِل ، أو طبيعياً فيعدل ، أو شيطانياً غير طبيعيّ ولا إلهي فيجور . ولذلك كانت الأمور الإلٰهية سبب وجود العالم ، لأن فعلها[٥] الجودُ المحض ، والأمور الطبيعية سبب عمارة العالم لأن فعلها العدل المحض ، والأمور الشيطانية سبب ما يعرض من خرابٍ لبعض أجزاء العالم ،لأن فعلها الجور المحض المتوجّه نحو الكمال الأقصى يرى بعين عقله التام الذي يجذبه إلى ذاته جذب المعشوق لعاشقه . فهو يتحرك بحركته الشوقية نحوه . فإن كل متحرك من النقص إلى الكمال فهو يتحرك حركة شوقية عشقية نحو معشوقه الأوّل . وهو بإمعانه في الارتقاء إليه يقرب منه قرباً ما . وهذا القرب يتزايد بحسب سعيه في كل حالٍ . وقد سمى الحكماءُ عالمَ الطبيعة عالَمَ الآلام ، لأنه عالم الحركة . وسمّوا عالم العقل عالَمَ

---

(١) فيلسوف الاسلام: يقصد به مسكويه- وكان شيعياً- الإمام عليّ بن أبي طالب. ولم نجد هذا الوصف للإمام علي عند أحد من القدماء غير مسكويه.

(٢) ترك ع مكانها خالياً (. . . .) لعدم استطاعته قراءتها

(٣) أي : لم يعط العالم ما يجب عليه نحو العالم من عمارته .

(٤) ص ، ع : وهو .

(٥) ص : فعله .

اللذات ، لأنه عالم السكون . فكما أن الحركات آلام ، كذلك السَّكنات لذات ، وهي المطلوبة بالحركات به لأن كل متحرك انما يتحرك ليسكن . والأجرام السمائية ، وإن كانت متحركة ، فهي ساكنة لدوامها واتصالها وامتناع التغيّر عليها .

الحركة في الأمور الطبيعية أشرف من السكون ، بل هي وجودٌ والسكون عدم . والحركة في الإلٰهية عدم ، والسكون وجود .

الإلٰهية هي السكون المحض . وكل سكونٍ في عالم العقل وفي عالم الطبيعة فإنه إلهية[1] ما ، كما أن الحركة في أيّ العالمين كانت ، فهي عبودية . وكذلك تظهر الربوبية بالسكون ، وتظهر العبودية بالحركة .

الألحان أصوات كسبت المناسبات الشريفة التي هي نظام العالم ، والسياسات الإلٰهية السارية في الموجودات الروحانية والطبيعيّة . وهذه الصور الشريفة ، أعني النِّسب التي هي النظام الإلهي ، والسياسة الرّبانية التي هي فَيْضُ الخالق ـ سبحانه ـ على الخلق هي الغاية القصوى المطلوبة ، وهي[2] معشوق الكل وَمَشوقه[3] . والموجودات بالقياس إليها على ثلاثة أضرب : منها ما أَعطيتها[4] ؛ ومنها ما لم تُعْطَ ذلك في أول أمرها ، ولا يُرْجى لها الوصول إليها والتصور بها ، إذ لم تُعْطَ القوة على ذلك : كالمعدنيات [٣ أ] والنباتية والحيوانات الهمجية والآثار العلوية ؛ ومنها ما أُعْطِي القوة على ذلك ، وهي الجواهر الإنسية ، وهي النفس الناطقة ، وإنما صار الجوهر الإنسيّ إنساناً بها .

والعاشق من الناس في التحقيق ، والمشتاق إلى الاتحاد بذلك النظام الإلهي والسياسة الرّبانية إنما هو هي . وإنما أريد بالجسد اليدين لها ، لأن هذه القوة منها تقوى وتتوسطها بقوى ، إلى أن تبلغ إلى حدٍّ من القوة <به> وتستغني عن الجسد واليدين ، وهي في الأمر شديدة . إلّا انها إذا كانت عليّة الهمّة تعدّ حركتها ، وإن كانت آلاماً ، لذاتٍ في الحقيقة ، لنظرها إلى معشوقها الذي[5] تتحرك إليه وتطلب ، لأن الحال التي تتحرك نحوها أجلُّ مِن أن لا تحمل فيها كلَّ مشقة . وذلك سكونها الذي هو الالتذاذ الحقيقيّ الذي يحصل لها عند الاتحاد بمعشوقها ومَشوقها ، الذي هو اللذة المحضة .

---

(١) أصلحه ع الى : إلهي ـ ولا داعي لذلك ، إذ المقصود صفة الإلٰهية

(٢) ص ، ع : وهو .

(٣) أخطأ ع في ضبطها هكذا : **مُشوّقه** (بضم الميم وتشديد الواو) .

(٤) ع : أعطتها (بضم الألف) ـ وهو تحريف .

(٥) ص ، ع : التي .

وربما كانت النفس من بعض الناس لطيفةً عالية الهمّة ، وإن كانت الأمور الطبيعية غالبةً عليها ، فتقتطعها تلك الصور الشريفة التي تردُ عليها من الألحان والإيقاعات فتقتطعها عن الأمور الطبيعية بالكلية ، حتى ربما فاضت نفسه وخرج روحُه ومات . وقد رأينا وسمعنا خَلْقاً ماتوا في حال السماع[1] ، وربما كان غشياً عليه . والغشي هو استيلاء الصور الإلٰهية السارية في اللحن إلى النفس عليها ، وأخذها لها عن الأمور الطبيعية ما دام السماعُ متصلاً ؛ حتى إذا انقطعت المادة ، زالت المغالبة من الصور الإلٰهية والصور النفسية .

وربما قويت النفسُ واستغنت عن الأمور الطبيعية وعرفت عيوبها ونقصها ، فألقت بصرها نحو العقل الفعّال ، ثم اتحدت به ثم أيدها حينئذٍ العقل الفعّال ، وجذب بصيرتها فقرّبها من تلك الصور الإلهية التي كانت عشائقها وأشواقها ، فاتجهت بها من غير توسط لحنٍ[2] ولا صوت ولا نغم ، وسَكَنَتْ السكون التام ، والتذت اللذة التامّة ، إذ قد أدركت غايةَ مطلوبها . فتصير عن ذلك مَشُوقة[3] معشوقة بعد أن كانت شائقة عاشقة ، وصارَتْ تحبُّ[4] بتحرك الأشياء إليها وهي ساكنة بعد ان كانت تتحرك إلى الأشياء ، وتحرّك كل شيء بعد أن كانت متحركة من كل شيء . فما ظنُّك بتلك اللذة إذا قَايَسْتُها بهذه اللذة السماعية[5] ، التي هي إحدى لذات الدنيا ، مَهْما[6] يقاربها من الآلام بالحركة الدائمة .

وهذه الغاية هي الثواب الموعود، والمقام المحمود ، في دار الخلود ، التي دعا إليها الأبناء ودلّ عليها الحكماء . ولأجل نظر الخالق ـ سبحانه ـ لخلقه واجتذابهم [٣ ب] إلى عنده تلطّف[7] في إذاقتنا بالسماع شيئاً يسيراً من حلاوة الثواب، وجزءاً حقيراً من لذات دار المعاد ، حتى يقارنه السعيد باللذات الطبيعية : من مأكول ومشروب ومنكوح وملبوس ومشموم ؛ إذ ليس في الطبيعيات لذةٌ غيرها ، وإن كانت فهي رؤساؤها والمتخيَّر عند أهلها . ونعلم أن لذة السماع تفوتُ جميعها ، مع خلوصها من شوائب الآلام التي تتقدم رؤساء اللذات الطبيعية الخمسة ، أو تصحبها ، أو تَعْقُبها[8] . ونعلم أن لذة السماع ، مع

---

(١) اي سماع الموسيقى .

(٢) ع : لحَميّ (!) وهو تحريف شنيع .

(٣) ضبطها ع بتشديد الواو ، وهو غلط .

(٤) ع : تجيب ـ وهو تحريف .

(٥) **السماعية**: نسبة الى السماع = الموسيقى .

(٦) اي : على الرغم مما يقترن بها من الآلام .

(٧) ع : فتطف ـ وهو تحريف يفسد سياق العبارة .

(٨) ع : بتعقبه ـ وهو تحريف لأن التعقب هو التتبع ـ والمقصود هنا الاتباع .

هذه الخصوصية ، لا قَدْرَ لها أيضاً بالقياس إلى تلك اللذات التي تنال النفس ﴿ بالمقعد الصدق عند المليك المقتدر﴾[1] فيدعوها ذلك إلى بُغْض[2] هذه العلائق وإلى الانقطاع عن الأمور الطبيعية ، وإلى النظر إليها بعين[3] المقت والبغضة ، وإلى الإمعان نحو التمام والغاية .

وقد نبّه فيلسوف الإسلام[4] عليها بقوله لعّمار بن ياسر ، وقد تنفّس الصُّعَداء : « يا عمّار ! على ماذا تنفسُّك ؟ أعلى الآخرة ، فيعلّق بها يَدك نَفسَك عليها ، فقد أمكنتك منها ؟ أم على الدنيا ، فوالله ما تستحقّ أن يُتَنَفسَّ عليها ، لأن لذاتها في خمسة : مأكولٍ ، ومشروب ، ومنكوحٍ ، وملبوسٍ ، ومشموم . فأفضل المأكولِ العسلُ وهو في ذبابة ؛ وأفضل المشروبِ الماءُ وهو أهونُ موجودٍ ؛ وأفضل الملبوسِ الديباجُ وهو لُعابُ دودةٍ ، وأفضلُ المشمومِ المسكُ وهو دمُ فارةٍ ؛ وأفضلُ المنكوح فمبال في مبال » .

ولم يَذْكُر[5] المبصراتِ والمسموعاتِ لأنها من لذات الآخرة وذوقنا منها ، ليكون طلبنا لها على بصيرةٍ ومعرفَة .

والحمد لله ربّ العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد ، النبيّ ، وآله .

---

(١) ع : عن الملك المقتدر ! ـ وهو تحريف شديد ، لأن الإشارة هي إلى الآية القرآنية « في مقعد صدق عند مليك مقتدر » (سوره القمر ، آية ٥٥) .

(٢) ع : بعض ـ وهو تحريف شنيع .

(٣) ع : بغير ـ وهو تحريف شنيع .

(٤) فيلسوف الإسلام = علي بن أبي طالب .

(٥) اي علي بن أبي طالب ـ هذا وقد أدمج عرقون هذه الجملة في كلام عليّ بن أبي طالب ، مع انه واضح انها تعليق عليه ؛ وكذلك وهم فكتب هذه الكلمة : نذكر (بالنون) !

مقالة في الأخلاق للحسن بن الحسن بن الهيثم ؟
أو ليحيى بن عدي ؟

الرموز :

ج : المخطوط رقم ١٣٦٧ في كتابخانة مجلس شوراء ملّي في طهران .

ت : المخطوط رقم ٢٩١ أخلاق في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية بالقاهرة .



مقـــالة في الأخـــــلاق

لأبي علي الحسن بن الحسن بن الهيثم

عن المخطوط* رقم ١٣٦٧ في كتابخانة مجلس شوراي ملي في طهران**

[٣٣]

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ أبو علي الحسن بن الحسن بن هيثم رحمه الله :

إن الإنسان ـ من بين سائر الحيوان ـ ذو فكر وتمييز . فهو أبداً يختار من الأمور أفضلها ، ومن المراتب أشرفها ، ومن المقتنيات أنفسها ـ إذا لم يعدل عن التمييز في اختياره ، ولم يغلبه هواه في اتباع أغراضه وأولى ما اختاره الإنسان لنفسه ، ولم يقف دون بلوغ غايته ولم يَرْضَ بالتقصير عن نهاية[١] تمامه وكماله .

ومن تمام الإنسان وكماله أن يكون مرتاضاً بمكارم الأخلاق ومحاسنها ، متنزّهاً عن مساوئها ومقابحها ، آخذاً في جميع أفعاله بقوانين[٢] الفضائل ، عادلاً في كل أفعاله عن طُرُق[٣] الرذائل . وإذا كان ذلك كذلك ، كان واجباً على الإنسان أن يجعل قصده اكتساب كل شيمة سليمة من المعايب ، ويصرف همته إلى اقتناء كل[٤] خِيمٍ كريم خالص من كل

(*) سنشير إليه بالحرف ج .

(**) هذا المخطوط عبارة عن مجموع رسائل ، منها : (١) رسالة جوامع مقالات افلاطون في النواميس (وقد نشرناها في كتابنا « افلاطون في الاسلام ») ؛ (٢) رسالة في حقيقة النفس ؛ (٣) رسالة الفارابي في أمور اعضاء الانسان ؛ (٤) رسالة ابن سينا في العلم الإلهي ؛ (٥) كلمات افلاطونية في تقويم السياسة الملوكية (نشرناها في نفس الكتاب المذكور) ؛ (٦) رسالة ابن سينا في المسائل العشر التي أرسلها الكرماني والجرجاني ؛ (٧) رسالة بن هندو للشيخ الرئيس في المعاد ؛ (٨) مقالة الاسكندر الافروديسي في العقل ؛ (٩) رسالة الحكيم سعد بن هبة الله في حدود الأشياء . ويقع المجموع في ٣٣٥ صفحة من القطع الصغير ؛ **ومسطرته ١٤** سطراً في رسالة ابن الهيثم هذه ، وتختلف عن ذلك في سائر الرسائل . والمخطوط كثير التحريف جداً .

(١) ج (= مخطوط مجلس هذا رقم ١٣٦٧) : نهايته .

(٢) ج : بقونين .

(٣) ج : طوق

(٤) الخيم (بكسر الخاء المعجمة :) : الخصلة ، الخلق .

الشوائب ،وأن يبذل [٣٤] جهده في اجتناب كل خلة مكروهة زرية، ويستفرغ <وُسْعَه> في اطراح <كل> خلة مذمومة دنية،حتى يحوز الكمال بتهذيب أخلاقه <و> يكتسي حُلَل الجمال بدماثة شمائله ، ويباهي بحقٍّ أهلَ السؤدد والفخر ، ويلحق بالذُّرَى من درجات النهاية والمجد . إلا أن المبتدئ بطلب هذه المرتبة ، والراغب في بلوغ هذه المنزلة ، ربما خفيت عليه الخِلال المستحسنة التي بِغْيَته تحرّيها ، ولم تتميز من المستقبحة التي غرضه توقّيها . فمن أجل ذلك وجب أن نقول في الأخلاق قولاً نبينّ فيه ما الخلق وما عِلّته ، وكم أنواعه ، وكم أقسامه ، وما المشين[١] منها الممقوت فاعله والمتوسمُ به ، ليسترشد بذلك مَنْ كانت له همة تسمو إلى مباراة أهل الفضل ، ونفس أبيّة تنبو عن مساواة أهل الدناءة والنقص . ونَدل ايضاً على طريق الارتياض بالمحمود من أنواعه والتدرب به وتنكُّب المذموم منها وتجنبه ، حتى يصير للمرتاض به ديدناً وعادة وسجية وطبعاً ، ليهتدي به من نَشَأ على الأخلاق السيئة وألفها ، وجرى على العادات الرديئة وأنِس بها .

ونَصِفُ أيضاً الإنسان التامّ المهذّب الأخلاق [٣٥] المحيط بجميع المناقب الخليقة وطرائقها التي يصل بها إلى التمام وتحفظ عليه الكمال ـ ليشتاق إلى صورته مَن تشوّف إلى الرتبة العليا ، ويَحِنّ إلى احتذاء سيرته من استشرف للغاية القصوى . وقد يتنبه ايضاً مما نذكره مَنْ كانت له عيوبٌ قد اشتبهت عليه ، وهو مع ذلك يظن أنه في غاية الكمال ، فإنّ مَنْ هذه حاله إن تكرّر عليه ذكر الأخلاق المكروهة ، تيقّظ لما فيه من ذلك وأنِفَ منه واجتهد في تركه والتنزه عنه . وكذلك إذا تصفح الأخلاق المحمودة مَنْ كان جامعاً لأكثرها عادماً لبعضها ـ قرِمَ[٢] إلى التخلق بذلك البعض الذي هو عادمٌ له وتاقت نفسه إلى الإحاطة بجميعها .

وقد ينتفع مما نذكره أيضاً مَنْ كان في غاية التمام والكمال . فإن المهذَّب الأخلاق الكامل الآلات ، الجامع للمحاسن ، إذا مرّ بسمعه ذكرُ الخلائق الجميلة والمناقب النفيسة ،ورأى أن ذلك هي عاداته وسجاياه ، كانت له <من> ذلك لذة عجيبة وفرحة مبهجة ، كما أن الممدوح يُسَرُّ إذا ذكر المادحُ محاسِنه ونشر فضائله . فإنه إذا وجد أخلاقه مدّونة في الكتب ، موصوفة بالحسن ، كان ذلك داعياً له إلى الاستمرار على سيرته والإصرار على طريقته .

وهذا حينُ ابتدائِنا بذكر الأخلاق فنقول :

إن الخلق هو حال للنفس بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية ولا اختيار . والخلق قد

---

(١) ج : المشنى . ولعل اصلها : المشنوء .

(٢) قرم إلى الشيء(من باب فرح) : اشتدت شهوته له ، واشتاقه .

يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً ، وفي بعضهم لا يكون إلّا بالرياضة[1] والاجتهاد ، كالسخاء : فإنه قد يوجد في كثير من الناس من غير رياضة ولا تعلمّ كالشجاعة والحِلْم والعفة والعدل وغير ذلك من الأخلاق المحمودة . وكثير من الناس ليس يوجد فيهم ذلك : فمنهم من يصير إليه بالرياضة ، ومنهم مَنْ يبقى على عادته ويحوي[2] على سيرته . فأما الأخلاق المذمومة فإنها موجودة[3] في أكثر الناس : كالبخل ، والتجسس ، والخرق[4] ، والفجور ، والظلم والتشرر[5] . فإن هذه العادات غالبة على أكثر الناس مالكةٌ لهم ، بل قلّما يوجد في الناس مَنْ يخلو من خلق مكروه ، ويسلم مِنْ جميع العيوب . ولكنهم يتفاضلون في ذلك . وكذلك في الأخلاق المحمودة قد يختلف الناس ويتفاضلون ، إلّا أن المجبولين على الأخلاق الجميلة قليلون جداً ، والمتصنعين أيضاً لها . فأما المجبولون على الأخلاق السيئة ، فأكثر الناس ، لأن الغالب على طبيعة الانسان الشرُّ . وذلك أن الإنسان إذا استرسل [٣٧] مع طبعه ، ولم يستعمل الذكر ولا التمييز ولا [حسن][6] الحفظ ، كان الغالب عليه أخلاق البهائم ، لأن الإنسان إنما يتميّز عن البهائم بالفكر والتمييز . فإذا لم يستعملها ، كان مشاركاً للبهائم في عاداتهم : فالشهوات مستولية عليه ، والحياء غائب عنه ، والغضب يستفزُّه ، والسكينة غير حاضرة له ، والحرص والخشار[7] ديدنه ، والشرّ لا يفارقه . فالناس مطبوعون على الأخلاق الرديئة ، منقادون للشهوات الدنيئة . ولذلك وقع الافتقار إلى الشرائع والسُّنَن والسياسات المحمودة ، وعَظُم الانتفاعُ بالملوك الحَسَنِي السيرة ليردعوا الظالم عن ظلمه ، ويمنعوا الغاصب عن غَصْبه ، ويعاقبوا الفاجر على فجوره ، ويقمعوا الجائر حتى يعود إلى الاعتدال في جميع أموره .

فالأخلاق المكروهة في طباع الإنسان الآن منهم من يتظاهر بها وينقاد لها ، وهم شرار الناس . ومنهم من ينتبه ، بجودة الذكر وقوة التمييز ، إلى[8] قبحها فيأنف منها ويتعمَّل[9] لاجتنابها ، وذلك يكون عن طبيع[10] كرم ونفسٍ شريفة . ومنهم من لا يتنبه لذلك ، إلّا

---

(١) ج : طبعاً في بعظمهم لا يكون إلا بالراضة .

(٢) كذا .

(٣) ج : موحدة .

(٤) الخرق (بضم الخاء) : ضعف الرأي ، وعدم احسان العمل . وسوء التصرف في الأمور ، والحمق ، والجهل .

(٥) = اتيان الشر باستمرار .

(٦) قطع في الورق ملصق عليه ورق ترميم .

(٧) خشر الرجل (من باب ضرب) خشاراً : شَرِه . وفي المخطوط : الاحتشاء ـ ولا معنى له هنا ،فصححناها كما ترى

(٨) ج : على .

(٩) تعمَّل فلانٌ لكذا : تكلّف العمل ، وفي حاجات الناس : تعنّى واجتهد .

(١٠) كذا : بمعنى : طبيعة ، طبع .

أنه إذا نُبِّه أحسّ بقبحه ، فربما حَمَل نفسه على تركه . ومنهم من تنبّه لما[1] فيه من النقائص ، أو نُبِّه عليها ورام العدول عنها فتعذر[2] عليه ذلك ولم يطاوعه طبعه وإن كان مؤثراً للعدول عنها مجتهداً في ذلك . وهذه الطائفة تحتاج أن تُرْشَد إلى طريق التدرب والتعمل للعادات [٣٨] المحمودة حتى تصير إليها على التدريج [3] . ومن الناس من تنبه على الأخلاق الرديئة أو نُبِّه عليها يحسن تجنبها ولا يسمح نفسه بمفارقتها ، بل يؤثر الإصرارَ عليها مع علمه برداءتها وقبحها . وهذه الطائفة ليس إلى تهذيبها طريق إلاّ بالقهر والتخويف والعقوبة والرّدع والترهيب [4] .

وأما الأخلاق المحْمودة فإنها وإن كانت عزيزة وليست في جميعهم فإن الباقين قد يمكن أن يصيروا اليها بالتدرب والرياضة ، ويترقوا إليها بالاعتياد والإِلْف . ومع هذه الحال ، فقد يكون في الناس من لا يقبل العادات الحسنة ولا الخلق الجميل<و> ذلك يكون لرداءة جوهره ، وخبث عنصره . وهذه الطائفة من جملة الأشرار الذين لا يرجى صلاحهم .

وكثير من الناس من يقبل كثيراً من الأخلاق المحمودة ، وينبو طبعه عن بعضها . وليس يعدّ هذا شريراً . ولكن رتبته في الخير بحسب محاسنه .

فأما العلة الموجبة لاختلاف الأخلاق فهي النفس . وللنفس ثلاث قوى ، وقد تسمى أيضاً نفوساً وهي : النفس الشهوانية ، والنفس الغضبية ، والنفس الناطقة . وجميع الأخلاق تصدر عن هذه القوى : فمنها ما تختص بإحداهنَّ ، ومنها ما تشترك فيه القوى الثلاث . ومن هذه القوى ما يكون بالانسان وغيره [٣٩] من الحيوان ، ومنها ما يختص به الانسان .

< النفس الشهوانية >

أما القوة الشهوانية فهي للإنسان وسائر الحيوان . وهي التي بها تكون جميع الشهوات واللذات الجسمانية ، كالقَرَم إلى المآكل ، والمشارب والمباضعة . وهذه النفس قوية جداً متى لم يقهرها الإنسان وتؤدبها ملكته ، واستولت عليه . <و> اذا استولت عليه

(١) ج : نبه أو لما فيه . .
(٢) ج : تغدر
(٣) ج :التدرج .
(٤) ج : التوهب (!)

عَسُر تهدئتها وصَعُب قمعها وتذليلها . وإذا تمكنت هذه النفس من الانسان وملكته وانقاد لها ، كان بالبهائم أشبه منه بالناس ، لأن أغراضه ومطلوباته وهِمَّته تصير أبداً مصروفة إلى الشهوات واللذات فقط . وهذه هي عادات البهائم . ومن يكون بهذه الصفة يقل حياؤه ، ويكثر خُرْقه ، ويستوحش من أهل[1] الفضل ، ويميل إلى الخلوات وينقبض عن المجالس الحافلة[2] ، ويُبغض أهلَ العلم ، ويشنأ أهلَ الورع والنسك ويودّ أصحابَ الفجور ، ويستحبّ الفواحش ويكثر ذكرها ، ويلتذ بسماعها[3] ، ويسرّ بمعاشرة السخفاء ويغلب عليه الهزل وكثرة اللهو . وقد يصير مَن هذه حاله إلى الفجور وارتكاب الفواحش والتعرض للمحظورات ، وربما دعته محبّة اللذات إلى اكتساب الأموال من أقبح وجوهها . وربما حملته نفسه على الغَضب والتلصّص[4] والخيانة وأخذ ما ليس له حق <فيه>. فإن اللذات لا تتم إلا بالأموال والأعواض. فمحبّ اللذة [٤٠] إذا تعذرت عليه الأموال <من وجوهها[5]> حثته شهواته على اكتسابها من غير وجوهها . ومن تنتهي به شهواته إلى هذه فهو أسوأ الناس حالاً ؛ وهو من الأشرار الذين يخاف جنبهم ويستوحش منهم ، ويستروح إلى الغير عنهم ، ويصير واجباً على المتولي للسياسة تقويمُهم وتأديبهم وإبعادهم وتقصيتهم حتى لا يختلطوا بالناس مضرّةً لهم ، وخاصة لأحداثهم : فإن الحَدَث سريع الانطباع ، ونفسه مجبولة على الميل إلى الشهوات . فإذا شاهد غيره مرتكباً لها مستحسناً للانهماك فيها ، مال هو أيضاً للاقتداء به وإلى مساعدة شهوته[6] .

فأمّا مَنْ مَلَكَ نفسه الشهوانية وقهرها ، كان صائناً لنفسه ، عفيفاً في شهواته ، محتشمًا من الفواحش ، متوقياً من المحظورات ، محمود الطريقة مع جميع ما يتعلق باللذات . فالعلة الموجبة لاختلاف عادات الناس في شهواتهم ولذاتهم وعفّة بعضهم وفجور بعض ـ هو اختلاف النفس الشهوانية ، فإنها إذا كانت مهذّبة مؤدبة ، كان صاحبها عفيفاً ضابطاً لنفسه <وإذا> كانت مهملة مرسلة مالكةً لصاحبها، كان صاحبها شريراً . وإذا كانت متوسطة ، كانت رتبة صاحبها في العفة كرتبتها في التأدب . فمن أجل ذلك ، وجب أن يؤدب الإنسانُ نفسه ويهذّبها حتى تصير منقادة له ويكون هو مالكاً لها ،

---

(١) ج : الأهل .

(٢) ج : الحفلة .

(٣) ج : باسماعها .

(٤) ج : التلصيص .

(٥) موضع خرم موجود في منتصف السطر الأول من كل صفحات المخطوط . ونحن نكمله بحسب السياق ؛ وأحياناً يكون الاكمال سهلاً لقلة الخرم ، وأحياناً يكون أصعب .

(٦) ج : لسندته (!)

فيستعملها [٤١] في حاجاته التي لا غنى عنها، ويكفَها عمّا لا<يليق بها من>الشهوات الردية واللذات الفاحشة .

< النفس الغضبية >

وأما النفس الغضبية فيشترك فيها أيضاً الإنسان وسائر الحيوان . وهي التي يكون بها الغضب والحرارة ومحبّة الغلبة . وهذه النفس أقوى من النفس الشهوانية ، وأضرّ بصاحبها إذا ملكته وانقاد لها . فإن الانسان إذا انقاد للنفس الغضبية كثر غضبه وظهر خُرقه واشتدّ حقده وعدم حلمه<وبادر>إلى الانتقام والإيقاع بمُغضبه والوثوب لخصومته، وأسرف في العقوبة ، وزاد في التسفُّه ، وأكثر السَبَّ وأفحش فيه .

وإذا استمرت هذه[١] العادات بالإنسان ، كان بالسباع أشبه منه بالناس . وربما حمل الغضبُ قوماً إلى حمل السلاح . وربما أقدموا على القتل والجراح . وربما وثبوا بالسِلاح على اخوانهم وأوليائهم وعبيدهم وخَدَمهم عند الغضب في كثير[٢] من الأمور .

وربما غَضِبَ مَنْ هذه حاله[٣] ولم يقدر على الانتقام من خصمه ، فيعود بالضرر والألم والسبّ على نفسه : فمنهم من يلطم وجهه وينتف لحيته ويعضّ ظهر كفة ويسبُّ نفسه ويذكر عرضه .

وأيضاً فإن من تملكه النفس الغضبية يكون محبّاً للغلبة ، متوثباً على من آذاه ، مُقدِماً على كل من ناوأه ، وطالباً[٤] للترأس [٤٢] من غير وجهه . فإذا لم <يفلح بالقوة[٥]> توصل إليها بالحيل الخبيثة ، واستعمل كل ما يمكنه من الشر . وهذه الأفعال تورّط صاحبها ، وتوقعه[٦] في المهاوي والمهالك . فإنّ من وثب على الناس ، وثبوا عليه . ومن خاصمهم خاصموه . ومَنْ أقدم عليهم أقدموا عليه . ومن تشرَّر عليهم قصدوه بالشرّ . وربما سَفِه الانسانُ على خصمه وكان الخصمُ أسفه منه : فإن ناله سبٌّ قابله ذلك بأكثر منه .

---

(١) كثيراً ما يخطئ الناسخ في اسماء الاشارة والأسماء الموصولة من حيث التذكير والتأنيث ؛ ونحن نصلحها دون حاجة إلى النص على أغلاطه في مواضعها ، فيقول مثلاً : هذا العادات إلخ .

(٢) ج : تسير (!) .

(٣) ج : الحالة .

(٤) ج : للتراس :

(٥) خرم في السطر الأول من الصفحة.

(٦) ج : ويواقعها.

و[1]قد يغلب على مَنْ هذه حاله : الحَسَدُ والحقد والخِفّة واللجاج والجور . وقد تحمل هؤلاء محبّةُ الغلبة وطلب الرياسة على اكتساب الأموال من غير وجوهها وأخذها بالغصب والغلبة والظلم . و[1]ربما قتلوا على[2] محبة الغلبة من يناوئهم . و[1]ربما فعلوا ذلك من غير رويّة ، فيؤدي بهم الأمر إلى البوار والاستئصال . فأمّا مَنْ ساس نفسه الغضبية وأدّبها وقمعها ، كان حليماً وقوراً عاقلاً عادلاً محمود الطريقة .

فأما العلة الموجبة لاختلاف عادات الناس في غضبهم وخُرْقهم وحلم بعضهم وسفاهة بعضٍ : هو اختلاف أحوال النفس الغضبية: <فإنها> إذا كانت مذلّلة مقهورة ، كان صاحبها وقوراً حليماً . وإذا كانت مهملة مستولية على صاحبها ، كان صاحبها غضوباً سفيهاً ظلوماً غشوماً . وإذا كانت متوسطة الحال [٤٣] كان صاحبها متوسط الحال مرتبته في الحلم<كمرتبة[3] نفسه>الغضبية في التأدب . فمن أجل ذلك، وجب أن يروض الإنسانُ نفسَه الغضبية حتى تنقاد له ويملكها فيستعملها في المواضع التي يجب استعمالها فيها فإن لهذه النفس أيضاً فضائل محمودة . وذلك أن الأنفة من الأمور الدنيّة ، ومحبّة الرياسة الحقيقية وطلب المراتب العالية : من الأخلاق المحمودة ، وهي من النفس الغضبية . فإذا ملك الإنسانُ هذه النفسَ بالتأديب والتهذيب ، واستعملها في الأمور الجميلة ، وكفّها عن الأفعال المكروهة ـ كان حسن الحال محمود الطريقة .

< النفس الناطقة >

وأما النفس الناطقة فهي النفس التي تميّز الإنسان من جميع الحيوان وهي التي يكون بها الذكر والتمييز والفهم . وهي التي بها شَرُف الإنسان ، وعظمت همّته وأعجب بنفسه . وهي التي بها تستحسن المحاسن وتستقبح القبائح . وبها يمكن الإنسان أن يهذب القوّتين الباقيتين ، وهما الشهوانية والغضبية . ويضبطها ويكفّها . وبها يفكّر في عواقب الأمور ، فيبادر إلى[4] إلى استدراكها من أوائلها .

ولهذه النفس أيضاً فضائل ورذائل : أما فضائلها فاكتساب العلوم والآداب ، وكفّ صاحبها عن الفواحش والرذائل ، وقهر النفسين الأُخْرَيين ، وتأديبها ، وسياسة [٤٤] صاحبها على فعل<الأمور[5] الحسنة والـ>رقة وسلامة النية والحلم والحياء والنسك

(١) كثيراً ما حذف الناسخ واو العطف ، وقد اضفناها دون حاجة إلى التنبيه الى ذلك في كل موضع .

(٢) أي بسبب حب الغلبة .

(٣) خرم في السطر الأول من الصفحة .

(٤) ج : من .

(٥) خرم في السطر الأول من الصفحة .

والعفة . وغضب [illegible] من الوجوه الجميلة

وأما رذائلها فخبث والغدر[1] والملق والخديعة والمكر والحسد والتشرر والرياء .

وهذه النفس هي لجميع الناس. إلاّ أن منهم من تغلب عليه فضائلها فيستحسنها ويستعملها. ومنهم من تغْلِب عليه رذائلها فيتابعها ويستمرّ عليها ومنهم من تجتمع < فيه > بعض الفضائل وبعض الرذائل.

وهذه العادات قد تكون في كثير من الناس سجيّةً وطبعاً ، لا بتكلّفٍ . فأمّا المطبوع على العادات الجميلة منها ، فتكون لقوة نفسه الناطقة وشرف عنصره . وأما المطبوع على العادات المكروهة ، فلضعف نفسه الناطقة وسوء جوهره . وأما الذي يجمع فضائل ورذائل فهو الذي تكون نفسُه الناطقة متوسطة الحال .

وقد يكتسب أكثرُ الناس هذه العادات وجميع الأخلاق : جميلها وقبيحها ، اكتساباً . وذلك[2] يكون عن منشأ الإنسان وأخلاق من يحيط به ويشاهده ويقرب منه ، وبحسب رؤساء وقته ومن يشار إليه بالنباهة ويغبط على رتبته : فإن الحدث والناشئ يكتسب الاخلاق عن تكثر مُلابِسيْه ومخالِطيه ومن أبويه وأهلِ عشيرته . فإن كان هؤلاء سيئي الأخلاق مذمومي الطريقة ، كان [٤٥] الحَدَث الناشئ بينهم أيضاً سيّئ الأخلاق <وقبيح[3] العا>دات. وإذا لحظ حدّ أهل الرياسة ومَنْ فوقه وغبطهم على مراتبهم وآثر التشبه بهم والتخلق بأخلاقهم : فإن كانوا مهذّبي الأخلاق حسني السيرة ، كان المتشبّه بهم حَسَن الأخلاق مَرْضِيَّ الطريقة ؛ وإن كانوا شرّاراً جُهّالاً ، خرج الغابط لهم السالك طريقتَهم شريراً جاهلاً. وهذه الحال هي<حال>أخلاق أكثر الناس . فإن الجهل والشرّ والخبث والشّره والحسد والمباهاة- غالبة عليهم. والناس بالطبع يقتدي بعضهم ببعض، ويحتذي التابع أبداً سيرة المتبوع. وإذا كان الغالب عليهم الشّره والجهل، كان واجباً، أن يقتدي احداثهم وأولادهم وأتباعهم بهم.

فالعلّة الموجبة لاختلاف أخلاق الناس في سياستهم وفضائلهم وغَلَبة الخير والشرّ عليهم هو اختلافُ قوة النفس الناطقة فيهم . وإذا كانت خيرّة فاضلة قاهرة للقوتين الباقيتين ، كان عادلاً صاحبُها ، حَسَن السيرة . وإذا كانت شريرة خبيثة مُهْمِلة للقوتين الباقيتين ، كان صاحبها شريراً خبيثاً جاهلاً . فمن أجل ذلك ، وجب أن يُعْمِل الإنسانُ فكره ، ويميّز أخلاقه ، ويختار منها ما كان مستحسناً جميلاً ، وينفي منها ما كان مستنكراً

---

(١) ح : الحذار (!) .

(٢) لاحظ هذه الملاحظات العميقة .

(٣) خرم في وسط السطر الأول .

قبيحاً، ويحمل نفسه على التشبه بالأخيار ويتجنّب كلَّ التجنّب<غيرهم[1]. فإ>نه إذا فعل ذلك ، صار بالإنسانية متحققاً ، وللرياسة الذاتية مستحقاً .

< الفضائل >

فأما انواع الأخلاق وأقسامها ، وما المستحسن منها المستحبّ اعتياده ويُعدُّ فضائل ، وما المستقبح منها المكروه استعماله ويُعَدُّ نقائص ومعايب - فهي الأنواع التي نحن واصفوها .

أما التي تعدّ فضائل فإنّ منها **العفة** .

< ١ - العفة >

وهي[2] ضبط النفس عن الشهوات ، وقسرها على الاكتفاء بما يقيم أود الجسم ويحفظ صِحَّتَهُ فقط ، واجتناب السّرف ، والتقصير في جميع اللذات ، وقصد الاعتدال ، وأن يكون ما يقتضي عليه من الشهوات على وجه المستحسن المتفق على ارتضائه في أوقات الحاجة التي لا غنى[3] عنها ، وعلى القدر الذي لا يحتاج إلى أكثر منه . وهذه الحال هي غاية العفة .

< ٢ - القناعة >

ومنها القناعة ، وهي الاقتصار على ما مُنِح من العيش ، والرضا بما تسهل من المعاش ، وترك الحرص على اكتساب الأموال وطلب المراتب العالية ، مع الرغبة في جميع ذلك وإيثاره والميل إليه ، وقهر النفس على ذلك ، والتقنّع باليسير منه .

وهذا الخلق مستحسن من أوساط الناس وأصاغرهم . فأما الملوك والعِظَام فليس ذلك بمستحسن منهم ، ولا تُعَدُّ القناعة من فضائلهم .

< ٣- التصوّن >

ومنها **التصوُّن** :

وهو التحفظ [وضبط[4] النفس] من الهزل القبيح ومخالطة أهله وحضور مجلسه ،

---

(١) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٢) ح : الضبط بالنفس .

(٣) ح : بها .

(٤) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

وضبطُ اللسان عنِ الفحش وذكر الخنا والمَزْح السخيف ، وخاصّة في المحافل ومجالس المحتشمين . ولا أُبّهة لمن يسرف في المزح ويفحش فيه .

ومن التصون أيضاً الانقباض من أدنياء الناس وأصاغرهم ومصادقتهم ومجالستهِم ، والتحرز عن المعايش الزريّة واكتساب الأموال من الوجوه[١] الخسيسة والتورع[٢] عن مسألة الحاجات من لئام الناس وسفلتهم وسؤال[٣] من لا قدر له ؛ والإقلال من البروز بن غير حاجة ، والتبذلِ بالجلوس في الأسواق وقوارعِ الطرق من غير اضطرار . فإن الإكثار من ذلك يُخْلِق[٤] . وأعظمِ النَاس قدراً مَنْ ظهر اسمه وخفي شخصه .

< ٤ ـ الحلم >

ومنها **الحِلْم** :

و[٥] هو ترك الانتقام عند شدّة الغضب مع القدرة على ذلك[٦] . وهذه الحال محمودة ما لم تؤدّ إلى ثلم حياة أو إفساد سياسة . وهي بالرؤساء والملوك أحسن ، لأنهم أقدر على الانتقام من مُغْضِبيهم . ولا يُعَدُّ حِلْمُ الصغير على الكبير فضيلة ، وإن كان قادراً على مقابلته في الحال ، فإنه إن أمسك فإنما يُعَدُّ ذلك خوفاً ، لا حلماً .

< ٥ ـ الوقار >

ومنها **الوقار** :

وهو الإمساك عن فـ<اسد[٧] الأ>حلام والسبّ وكثرةِ الاشارة والحركة فيما يستغنى عن التحرك فيه ، وقلة الغضب ، والإصغاءُ عند الاستفهام ، والتوقف عند الجواب ، والتحفظ من التسرع والمبادرة في جميع الأمور .

ومن قبيل الوقار أيضاً الحياء ، وهو غضّ الطرف[٨] ، والانقباض عن الكلام حشمةً للمستحيا منه . وهذه العادة محمودة ، ما لم تكن عن عيّ ، لا عجز .

---

(١) ج : الوجه .

(٢) ج : والتو (!)

(٣) ج : والتوالا (!)

(٤) أي يحط من القدر ويُبلي العِرْض .

(٥) ج: وترك .

(٦) بغير واو في المخطوط .

(٧) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٨) ج : الطفر .

< ٦ ـ الود >

ومنها **الود** :

وهو المحبّة المعتدلة ، من غير اتّباع الشهوة . والودّ مستحسن من الإنسان ، إذا كان ودُه لأهل الفضل والنبل وذوي الوقار والأبّهة والمتميّزين من الناس .

فأما التودّد إلى أراذل الناس وأصاغرهم والأحداثِ والنسوانِ وأهل الخلاعة ـ فمكروه جداً . وأحسن الود ما نسجته بين المتوادّين مناسبةُ الفضائل . وهو أوثق الود وأثبته . فأما ما كان ابتداؤه اجتماعاً على هزل أو لطلب لذّة فليس بمحمود وليس بباقٍ ولا ثابت .

ـ < ٧ ـ الرحمة > ـ

ومنها **الرحمة** :

وهي خلق مركب من الود والجزع . والرحمة لا تكون إلّا لمن يظهر منه لراحمه خُلّة مكروهة : إما نقيصة في نفسه ، وإما محنة عارضة . فالرحمة هي محبّة للمرحوم مع جزعٍ من الحال التي من أجلها رحم .

وهذه الحال مستحبّة ، ما لم تخرج بصاحبها عن العدل [٤٩] ولم تنته به إلى الجور وإلى فساد <السياسة مثل> رحمة القاتل عند القَوَد(١) ، والجاني عند القصاص .

< ٨ ـ الوفاء >

ومنها **الوفاء** :

وهو الصبر على ما يبذله الإنسان من نفسه ، ويرهن به لسانه ، والخروج مما يَضْمَنه وإن < كان > مجحفاً به . فليس وفِيّاً مَنْ لم تلحقه بوفائه أذيّةٌ ، وإن قَلَّتْ . وكلما أضرّ به الدخول تحت ما حكم به على نفسه ، كان أبلغَ في الوفاء وأحسَنَ . وهذا الخلق محمود ، ينتفع به جميعُ الناس . فإنّ من عُرِف بالوفاء ، كان مقبولَ القول ، عظيم الجاه .

إلّا أن انتفاع الملوك بهذا الخلق أكثر ، وحاجتهم إليه أشدّ . فإنه متى عرف منهم قلة الوفاء ، لم يوثق بمواعيدهم ، ولم تتم <لهم> أغراضهم ، ولم يُسْكَن إليهم هم وأعوانهم .

---

(١) القود : القصاص من القاتل .

<٩ ـ أداء الأمانة>

ومنها **أداء الأمانة** :

وهو التعفف عمّا يتصرف الإنسان فيه من مالِ غيره ، وما يوثق به عليه من الأعراض والحُرَم ، مع القدرة عليه وردّ ما يستودَع إلى مُودِعه .

<١٠ـ كتمان السرّ>

ومنها **كتمان السرّ** :

وهذا الخلق مركب من الوقار ، وأداء الأمانة . فإن إخراج السرّ من فضول الكلام . وليس بوقورٍ من يتكلم بالفضول .

وأيضاً ، كما أن من استودع مالاً فأخرجه إلى غير مودِعه ، فقد خفر الأمانة ؛ كذلك مَنْ استودع سرّاً فأخرجه إلى غير صاحبه فقد خفر الأمانة .

وكتمان السرّ محمود مِن جميع الناس ، وخاصّة ممّن [٥٠] يصحب السلطان . <وافشاء الأسرار[١]>مع أنه قبيح في نفسه يؤدّي إلى ضرر عظيم يدخل عليه من سلطانه.

<١١ ـ التواضع>

ومنها **التواضع** :

وهو ترك الترأُس ، وإظهارُ الخمول ، وكراهيةُ التعظيم ، والزيادة في الإكرام ، وأن يتجنّب الإنسان المباهاة بما فيه من الفضائل والمفاخرة بالجاه والمال ؛ وأن يتحرز من الإعجاب والكِبْر . وليس يكون التواضع إلاّ في أكابر الناس ورؤسائهم وأهل الفضل والعلم . فأما مَنْ سوى هؤلاء فليس يكونون متواضعين ، لأن الضّعة هي محلّهم ومرتبتهم ، فهم غير متضعين بها .

<١٢ ـ البشر>

ومنها **البشر** :

وهو إظهار السرّور بمن يلقاه الإنسانُ من إخوانه وأودّائه وأصحابه وأوليائه ومعارفه ، والتبسُّم عند اللقاء .

---

(١) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس ، وهو من الملوك والعظماء أحسن : فإنّ البشر من الملوك يتألف به قلوب الرعية والأعوان والحاشية ، ويزداد به تحبباً إليهم . وليس بسعيدٍ من الملوك من كان مبغضاً إلى رعيته،وربما أدى ذلك<إلى>فساد أمره وزوال مُلْكه .

< ١٣ـ الصدق >

ومنها **الصدق** :

والصدق هو الإخبار عن الشيء على ما هو به . وهذا الخلق مستحسن ما لم يؤدّ إلى ضرر مخوف . فإنه ليس يحسن صدق الإنسان إن سُئِل عن فاحشةٍ ارتكبها ، فإنه لاينفي حسن صدقه ما يلحقه في ذلك من المنقصة [٥١] الباقية اللازمة ، وكذلك ليس بحُسْن صدقٍ<إن سُئِل[١]الاخبا>ر به فأخفاه.ولا إن سُئِل عن جناية متى صدق عنها عوقب عليها عقوبة موبقة .

والصدق مستحسن من جميع الناس . وهو من الملوك والعظماء أحسن ؛ بل لا يسعهم الكذب ، ما لم يَعُدْ الصدق عليهم بضرر .

< ١٤ ـ سلامة النيّة >

ومنها سلامة النيّة :

وهو اعتقاد الخير لجميع الناس ، والتنكُّب عن الخبث والغيلة والمكر والخديعة .

وهذا الخلق محمود من جميع الناس ، إلا أنه ليس يصلح للملوك التخَلق به دائماً ، ولا يتم الملك إلاّ باستعمال المكر والاغتيال مع الأعداء . ولكن لا يحسن بهم استعماله مع أوليائهم وأصفيائهم وأهل طاعتهم .

< ١٥ ـ السخاء >

ومنها **السخاء**

وهو بذل المال من غير مسألة ولا استحقاق .

وهذا الفعل مستحسن ما لم ينته إلى السَّرَف والتبذير . فإنّ من بذل جميعَ ما يملكه لمن لا يستحقه ، لم يُسَمَّ سخيّاً ، وإنما يسمى مبذراً مضيّعاً .

(١) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

والسخاء في سائر الناس فضيلة مستحسنة . فأما في الملوك فأمرٌ واجب ، لأن البخل يؤدي إلى الضرر العظيم في ملكهم . والسخاء والبذل ترتهن به قلوبُ الرعية والجُنْد والأعوان ، فيعظم الانتفاع به .

< ١٦ ـ الشجاعة>

ومنها **الشجاعة** :

وهي الإقدام على المكاره والمهالك عند الحاجة إلى ذلك ؛ وثبات الجأش عند المخاوف . والاستهانة بالموت .

وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس . وهو بالملوك وأعوانهم أليق وأحسن . بل ليس بمستحق للمُلْك مَنْ عَدِمَ هذه الخلة : فأكثر الناس أخطاراً وأحوجهم [٥٢] إلى اقتحام الغمرات < هم الملوك[١] . فالشـ> ـجاعة من أخلاقهم الخاصّة .

< ١٧ ـ المنافسة>

ومنها **المنافسة** :

وهي منازعة النفس إلى التشبه بالغير فيما يراه له وترغب فيه نفسُه ، والاجتهاد في الترقي إلى درجةٍ أعلى من درجته .

هذا الخلق محمودٌ إذا كانت المنافسة في الفضائل والمراتب العالية وما يُكْسِب[٢] مجداً وسؤدداً . فأما في غير ذلك : من اتباع الشهوات والمباهاة باللذات والزينة والنزاهات[٣] ـ فمكروه جداً .

< ١٨ ـ الصبر>

ومنها **الصبر** :

الصبر على الشدائد . وهذا الخلق مركب من الشجاعة والوقار . وهو مستحسن

---

(١) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٢) ج : يكتسب

(٣) اي الأماكن النزهة مثل الحدائق والقصور الفخمة والضياع .

جداً ، ما لم يكن الجزعُ نافعاً ، ولا الحزن والقلق[1] مجدياً ، ولا الحيلة والاجتهاد دافعةً سَوْرة تلك الشدائد . فما أحسنَ الصبرَ إذا عدمت الحيلة ! وما أقبح الجزع إذا لم يكن مفيداً .

<١٩ ـ عِظَم الهمة>

ومنها **عِظَم الهمّة** :

وهو استصغار ما دون النهاية من معالي الأمور ، وطَلَب المراتب السامية ، واستحقار ما يجود به الإنسان عند العطية ، والاستخفاف بأوساط الناس ، وطلب الغايات ، والتهاون بما يملكه ، وبذل ما يمكنه لمن يسأله ، من غير امتنانٍ ولا اعتدادٍ به .

وهذا الخلق من أخلاق الملوك خاصّة . وقد يحسن بالعظماء والرؤساء و <من> تسمو نفسُه إلى مراتبهم .

ومِنْ عِظَم الهمة : الأَنَفَة ، والحميّة ، والغَيْرة . وهو نبوُّ النفس عن الأمور الدنيّة . والحميّة والغيرة هما الغضب عند الإحساس بالنقص . وإنما يلحق الإنسان [٥٣] الغيرة على الحُرَم ، لأن في التعرض لهنّ عاراً ومنقصة . فإن المتعرض للحُرَم[2] مهتضمٌ لصاحبهن . متصرف في حق له . والاهتضام نقيصة . ومن عظم الهمّة الأنفة من الاهتضام . وذهول النفس .

وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس .

<٢٠ ـ العدل>

وهو التقسيط اللازم للاستواء . وهو استعمال الأمور في مواضعها وأوقاتها ، ووجوهها ومقاديرها ، من غير سَرَفٍ ، ولا نقص ولا تقديم ولا تأخير .

* * *

<الرذائل>

<١ ـ الفجور>

فأما الأخلاق الرديئة التي تعدّ نقائص ومعايب ، فإن منها : **الفجور** :

---

(١) ج : الخلق (!)

(٢) أي معتد على حق صاحبهن فيهن . وفي هامش المخطوط ورد ما يلي : « الهضم النقص . **وهضمه** حقه من باب ضرب : ظلمه . واهتضمه وتهضّمه كذلك وهضمه : دفعه عن موضعه . ورجل هضيم ومهتضم : أي مظلوم » .

وهو الانهماك في الشهوات ، والاستكثار منها ، والتوفر على اللذات ، والإدمان عليها ، وارتكاب الفواحش والمجاهرة[1] بها ، وما يحمله السَّرَف في جميع الشهوات .

وهذا الخلق مكروه جداً ، يهدم الجاه ويذهب بماء الوجه ، ، ويخرق حجاب الحشمة .

< ٢ ـ الشره >

ومنها **الشره**[2] : وهو الحرص على اكتساب الأموال وجمعها بطلبها من كل وجه وإن قَبُح ، والتعسف في اكتسابها والمكالبة عليها والاستكثار من القينة ، وادخار الأعراض .

وهذا الخلق مكروه من جميع الناس إلاّ من الملوك : فإن كثرة الأموال والذخائر والأعراض يعين على المُلْك ويزين الملوك ويزيدهم هيبة في قلوب رعيتهم وأعوانهم وأصدقائهم وأضدادهم وأعدائهم .

< ٣ ـ التبذُّل >

ومنها **التبذل** : وهو اطّراح الحشمة وترك التحفظ والإكثار من الهزل واللهو ، ومخالطة السفهاء، وحضور مجالس السخف [٥٤] والهزل الفاحش <ونهش[3]> الأعراض والمزح والجلوس في الأسواق وعلى قوارع الطرق ، والتكسب بالمعايش الزرية والمواضع السفلة .

هذا الخلق قبيح لجميع الناس .

< ٤ ـ السفه >

ومنها **السّفه** : وهو ضد الحلم ، وهو سرعة الغضب والطيش من يسير الأمور والمبادرة إلى البطش والايقاع بالمؤذى ، والسرف في العقوبة وإظهار الجزع من أدنى ضرر والسبّ الفاحش .

وهذا الخلق مستقبح من كل أحدٍ . إلاّ أنه من الملوك والرؤساء أقبح .

< ٥ ـ الخرق >

ومنها **الخرق** وكثرة الكلام والتحرك من غير حاجة ، وشدة الضحك ، والمبادرة إلى الأمور من غيرتوقف ، وسرعة الجواب .

---

(١) ج : المهاجة .

(٢) ج : الشر .

(٣) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

وهذا الخلق مستقبح بكل أحد . وهو بأهل العلم والنباهة **أقبح** .

ومن قبيل الخرق : القحة ، وقلة الاحتشام لمن يجب احتشامه ، والمجاهرة بالجوابات الفظة والألفاظ المستبشعة

وهذا الخلق مكروه ، وخاصة بذوي الوقار .

< ٦ ـ العشق >

ومنها **العشق** : وهو إفراط الحبّ ، والسَّرَف فيه . وهذا الخلق مكروه على جميع الأحوال ، مستقبح . إلّا أن أقبحه[1] وأشرّه ، ما كان مصروفاً إلى طلب اللذة واتباع الشهوة الرديئة .

وقد يحمل هذا الخلق صاحبه على الفجور وارتكاب الفواحش وكثرة التبذُّل وقلة الحياء ، ويكسبه عادات رديئة . وهو بكل وجهٍ **قبيحٌ** ، إلّا أنه بالأحداث والمُتْرَفين أقل قبحاً[٥٥] .

< ٧ ـ القساوة >

ومنها **القساوة** : وهي خلق مركب من البغض <والشدة> . والقساوة **هي التهاون** بما يلحق الغير من الضر[2] والأذى .

وهذا الخلق مكروه من كل أحد . إلّا أنه من الجند وأصحاب السلاحِ والمتولّين لنحروب غير مكروه منهم إذا كان في موضعه .

< ٨ ـ الغدر >

ومنها **الغدر** : وهو الرجوع عمّا يبذله الإنسان من نفسه ويضمن الوفاء به ، . وهذا الخلق مستقبح ، وإن كان لصاحبه فيه مصلحة ومنفعة . وهو بالملوك والرؤساء أقبح ، وبهم أضرّ ، فإنّ من عرف < من > الملوك بالغدر لم يُسْكَن إليه وفَسَد نظامُ ملكه .

< ٩ ـ الخيانة >

ومنها **الخيانة** ، وهي الاستبداد بما يؤتمن الإنسان عليه من الأموال والأعراض والحُرَم ، وتملك ما يستودع ، ومجاحدة مودعه .

---

(١) ج : اقبح .

(٢) ج : المر

ومن الخيانة أيضاً طيّ الأخبار إذا ندب لتأديتها ، وتحريف الرسائل إذا تحمّلها ، وصرفها عن وجوهها .

وهذا الخلق ـ أعني الخيانة ـ مكروه من جميع الناس ، يثلم الجاه ويقطع وجوه المعايش .

<١٠ ـ إفشاء السرّ>

ومنها **إفشاء السرّ** . وهذا الخلق مركب من الخرق والخيانة . فإنه ليس بوقورٍ مَنْ لم يضبط لسانه ولم يتسّع صدره لحفظ ما يستسر . والسرّ أحد الودائع ، وإفشاؤه نقيصة على صاحبه . فالمفشي للسرّ خائن[١] . وهذا الخلق قبيح جداً ، وخاصّةً ممن يصحب السلاطين ويداخلهم .

ومن قبيل إفشاء السرّ : النميمة ، وهو أن يبلغ إنساناً عن آخر قولاً مكروهاً . وهذا الخلق مكروه جداً ، قبيح لكل أحد ، وإن لم يستسر أيضاً بما يسمعه أو يبلغه ، فنقله إلى من يكرهه قبح ، لأن في ذلك إيقاع [٥٦] وحشة بين المبلِّغ والمبلَّغ عنه ـ وذلك هو غاية التشرر وأسوأ الأفعال .

< ١١ ـ التكبر >

ومنها **التكبر** : وهو استعظام الإنسان واستحسان ما فيه من الفضائل ، والاستهانة بالناس ، واستصغارهم بالترفع على من يجب التواضع له .

وهذا الخلق مكروه ضارٌّ بصاحبه ، لأن مَنْ أعجبته نفسه لم يستزد من اكتساب الأدب . ومَنْ لم يستزِد ، بقي على نقصه . فإن الإنسان ليس يخلو من النقص ، وقلّما ينتهي إلى غاية الكمال .

وأيضاً فإن هذا الفعل يبغّضه إلى الناس ، ومن بُغِّض[٢] إلى الناس ساءت حاله .

< ١٢ ـ العبوس >

ومنها **العبوس** : وهو التقطب عند اللقاء ، وقلة التبسُّم ، وإظهار الكراهية .

وهذا الخلق مركب من الكبر[٣] وغلظ الطبع ، فإن قلة البشاشة بالناس هي استهانة

---

(١) ج : خاير .

(٢) ج : بغضه .

(٣) ج : اكبر .

بهم . والاستهانة بالناس تكون من الإعجاب والكبر.وقلة التبسُّم أيضـاً ، وخاصّة عند لقاء الإخوان ، تكون من غلظ الطبع .

وهذا الخلق مستقبح لجميع الناس ، وخاصة بالرؤساء والأفاضل .

< ١٣ ـ الكذب >

ومنها **الكذب** : وهو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو به . وهذا الخلق مكروه ، ما لم يكن لدفع مضرّة لا يمكن أن تدفع إلا به ، أو اجتذاب نفع لا غناء عنه ولا يوصل إليه إلاّ به ـ فإن الكذب عند ذلك ليس بمستقبح . وإنما يستقبح الكذب إذا<كان>عبثاً،أو لنفعٍ يسيرٍ لا خطر له لا يفي بقباحته .

والكذب يقبح بالملوك والرؤساء [٥٧] اكثر ، لأن اليسير من النقص يشينهم .

<١٤ ـ الخبث>

< ومنها: الخبث[١] وهو خداع> الغير باظهار الخير له، واستعمال المكر والغيلة والخديعة في المعاملات .

وهذا الخلق مكروه من جميع <**الناس**>إلاّ من الملوك والرؤساء فإنهم إليه يضطرون . واستعمالهم إيّاه مع أضدادهم وأعدائهم غير قبيح . فأمّا مع أوليائهم وأصحابهم فإنه غير مستحسن .

ومن قبيل الخبث : الحقد ، وهو إضمار الشرّ للجاني إذا لم يتمكن من الانتقام منه ، وإخفاء ذلك الاعتقاد إلى وقت إمكان الفرصة .

وهذا الخلق من أخلاق الأشرار . وهو قبيح ومذموم جداً .

< ١٥ ـ البخل>

ومنها : **البخل** : وهو منع المسترفد مع القدرة على رفده .

وهذا الخلق مكروه من جميع الناس ، إلاّ أنه من النساء أقل كراهيةً ، بل قد يستحبُّ من النساء البخل . فأما سائر الناس فإن البخل يشينهم ، وخاصة الملوك والعظماء : فإن البخيل يُبْغَض منهم أكثر مما يُبْغَض من الرعية والعوام ، ويقدح في ملكهم ، لأنه يقطع الأطماع عنهم ويبغضهم إلى رعيتهم .

---

(١) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

< ١٦ ـ الجبن >

ومنها **الجُبْن** ، وهو الجزع عند المخاوف ، والإحجام عما تحذر عاقبته ولا تؤْمَنُ مغبّته .

وهذا الخلق مكروه بجميع الناس ، إلاّ أنه[١] بالملوك والجند وأصحاب الحرب أضرّ .

< ١٧ ـ الحسد >

ومنها **الحسد** : وهو التألم بما يراه الانسان لغيره من الخير ، وما يجده فيه من الفضائل و[٢] الاجتهاد في إعدام ذلك الغيرِ ما هو له .

وهذا الخلق قبيح مذموم مكروه .

< ١٨ ـ الجزع >

ومنها **الجزع** : وهذا الخلق مركب من الخرق [٥٨] والجبن . وهو مستقبح < . . . [٣] . . . > مفيداً . فأما إظهار الجزع لتحمل حيلة بذلك عند الوقوع في الشدّة والاستغاثة بمغيث[٤] واجتذاب مُعِين فيما تغني فيه المعاونة ـ فغير مكروه ولا يعد نقيصة .

< ١٩ ـ صِغَر الهمّة >

ومنها **صغر الهمّة** : وهو ضعف النفس من طلب المراتب العالية ، وقصور العمل عن بلوغ الغايات ، واستكثار اليسير من الفضائل ، واستعظام القليل من العطايا ، والاعتداد به ، والرضا بأوساط الأمور وأصاغرها .

وهذا الخلق قبيح بكل أحد . وهو بالملوك أقبح ، بل ليس بمستحق للملك من **صغرت همّته** .

< ٢٠ ـ الجَوْر >

ومنها **الجور** : وهو الخروج عن الاعتدال في جميع الأمور ، والسرف والتقصير وأخذ

---

(١) ج : إلا ان الملوك .

(٢) بدون واو في ج .

(٣) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٤) ج : واستغاثة بغيث

الأموال من غير وجوهها ، والمطالبة بما لا يجب ، ومنع الحقوق الواجبة ، وفعل الأشياء في غير مواضعها ، ولا على أوقاتها ، ولا على القدر الذي يجب ، ولا على الوجه الذي يجب .

<التفاوت فى الأخلاق>

ومن الأخلاق ما هو في بعض الناس<فضيلة>وفي بعضهم رذيلة

< ١ ـ حب الكرامة>

فمنها حبُّ الكرامة:

وهو أن يُسَرَّ الإنسان بالتبجيل والتعظيم والمقابلة بالمدح والثناء الجميل .

وهذا الخلق محمود في الأحداث والصبيان ، لأن محبّة الكرامة تحثهم على اكتساب الفضائل . وذلك أن الحدث[١] والصبي إذا مُدِح على فضيلة ترى فيه ، كان ذلك داعباً له إلى الازدياد من الفضائل .

فأما الأفاضل من الناس فإنّ ذلك يعد منهم نقيصة ، لأن الإنسان [٥٩] إنما يُمْدَح على الفضائل إذا كانت مستغر<. . . .[٢]>من أهل الفضل فليس ينبغي أن يُسرّ بأن يستغرب ما يظهر منه من الفضائل . فذلك الإكرام والتبجيل إن كان زائداً على استحقاقه ، فإنه يجري مجرى الملق . والسرور بالملق غير محمود ، لأنه من جنس الخديعة .

<٢ ـ حب الزينة>

ومنها **حبُّ الزينة** : وهو التصنع بحسن البِزّة وحُسْن المركوب والآلات وكثرة الخدم والحشم . وهذا الخلق مستحسن من الملوك والعظماء والأحداث الظرفاء . والمتنعمين والنساء . فأمّا الزهاد والشيوخ وأهل العلم والخطباء والواعظون ورؤ ساء الدين فإن الزينة والتصنع مما يستقبح منهم . والمستحسن منهم لبس الخشن ومشي الحفاء ولزوم المساجد وكراهية التنعم[٣] .

< ٣ ـ المجازاة >

ومنها **المجازاة** : وهي صلة الشعراء والخطباء على مدحهم وثنائهم ، وصلة من يعلم أنه يكثر الشكر في المجالس والمحافل .

وهذا الخلق مستحسن من الملوك والرؤ ساء ، لأن ذلك يدعو الشعراء والخطباء إلى

---

(١) ج : احدث .

(٢) خرم في وسط السطر الأول .

(٣) ج : النعم .

مدحهم . ومدح الشعراء يكسب الممدوح ذكراً جميلاً ، يبقى على الدهر . ومن فضائل الملوك والرؤساء بقاء ذكرهم الجميل . وأما محبتهم سماعَ الشعراء والمدح من الشعراء مواجهةً فليس بمستحب ، لأنه من جنس الملق ، مكروه لأنه من قبيل الخديعة . وأما إيثارهم انتشار مدحهم وتداول الناس له وبقاؤه بعدهم فإن ذلك محمودٌ منهم .

فصِلَة الشعراء مستحسنه من الملوك؛ ومنعهم مستقبح. وصار ذلك [٦٠] لأن ذلك يدعو إلى < الهجاء[١] و > الشعر ايضا يبقى على الدهر فينشر لهم ذكر قبيح . وذلك مكروه للملوك والرؤساء .

فأمّا أصاغر الناس فمحبّتهم صلة الشعراء غير مستحسنة ، لأن الشاعر إذا مدح الدنيء من الناس ، فإنما يخدعه . فإذا أجازه ، اعتقد أنه استفرعنه تلك الجائزة . وكثيرمن الناس إذا مُدِحوا بما ليس فيهم استفزتهم الرغبة تعرض لهم في الوقت فيبادرون إلى صلة ذلك المادح .

< ٤ ـ الزهد>

ومنها **الزهد** : وهو قلة الرغبة في الأموال والأعراض ، والادخار والقينة وإيثار القناعة بما يقيم الرمق ، والاستخفاف بالدنيا ومحابها ولذاتها ، وقلة الاكتراث بالمراتب العالية ، واستصغار الملوك وممالكهم وأرباب الأموال وأموالهم .

وهذا الخلق مستحسن جداً ، ولكن من رؤساء الدين والعظماء والخطباء والواعظين ومن[١] رغب من الناس في المعاد والبقاء بعد الموت . وأما الملوك والعظماء فإن ذلك غيرُ مستحسن منهم ولائقٍ بهم ، لأن الملك إذا أظهر الزهد فقد ناقض ، لأن ملكه لا يتم إلا باحتشاد الأموال والأعراض وادّخارها ليذبّ بها عن[٢] الملك ويصون بها حوزته ويتفقد بها رعيّته ، وذلك مضادٌّ للزهد . فإن تَرَك الادخار بطل ملكه ، فصار معدوداً في جملة النُّقّص من الملوك الحائدين عن طريق السياسة .

* * *

فهذه الأقسام التي ذكرنا هي أخلاق جميع الناس . أما المحمود منها المعدود فضائل فقلما تجمع كلها في إنسان واحد . وأما المذموم منها المعدود نقائص [٦١] ومعايب ، فقلما يوجد إنسانٌ يخلو من جميعها< . . .[٤] . . . >خاصة لمن لم يَرُض نفسَه ويؤدبها. فإن لم يتعملها لضبط نفسه ونفقد عيوبه< . . .[٤] . . >كبير وإن لم يحس بها ولم يفطن لها.

---

(١) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٢) ج : ومن رغب في الناس للمعاد .

(٣) ج : عنها عن الملك .

(٤) خرم واسع في وسط السطر الأول من الصفحة وبعض السطر الثاني .

وإذا كان الأمر على ما ذكرنا ، كان أولى الأمور بالإنسان أن يتفقد أخلاقه ويتأمل عيوبه ويجتهد في إصلاحها وينقيها عن نفسه ، ويتبع الأخلاق المحمودة ويحمل نفسه على اعتيادها والتخلق بها ، فإن الناس إنما يتفاضلون على الحقيقة بفضائلهم ، لا كما يعتقد الجهال والعامّة أنهّم يتفاضلون بأموالهم وأحوالهم وكثرة الذخائر والأعراض ، فإن أكثر الناس إنما يتفاخرون بالأموال والذخائر والآلات ، ويعظّمون أبداً الأغنياء وذوي الحال ، ولا يترتب بعضهم على بعض إلا بكثرة المال والجاه المكتسب بالمال . وليس كثرة المال بما يتفاضل به الناس ، بل كثرة الأموال ، إنما تتفاضل بها أحوال الناس . فأما نفوسهم فليست تكون أفضل من نفوس غيرهم بكثرة المال وذلك أن الفاجر والسفيه والجاهل والشرير ، وإن حوى[1] أموالاً عظيمة ، ليس يكون أفضل من العفيف الحليم الخيّر العالم وإن كان[2] معتراً ، بل إنما يكون كثير المال[3] غنياً .

أما الفضل فليس يكون أحدٌ أفضل من أحد إلا بكثرة الفضائل فقط . فإن اجتمع للإنسان مع الأخلاق الجميلة والعادات المستحسنة الغنى والثروة ، بلغ من أن يكون أحسن حالاً من الفاضل المعتر[4] ، لأن الغنى من سعادة الإنسان ايضاً [٦٢] وخاصّةً إذا كان فاضلاً< . . .[5]>فانه يصرف ماله في وجوهه وينفقه في حقه، ويتفقد به من يحبُّ تفقده ،ويسعف به أهل المسكنة ، ولا يقعد عن حق يجب عليه ، ولا عن مكرمة تزيد في محاسنه . فأمّا الناقص الجاهل السيىء العادات ، فإن الغنى ربما زاده نقصاً وأضاف إلى معايبه عيوباً : فإنه لا يُعدُّ بخيلاً من لا مال له ، وإن كان البخل في طبيعته ولَيس يظهر ذلك منه فليس يعاب به ، لأن الإنسان إنما يعاب بما يظهر منه . فإذا كان غنيّاً ذا مالٍ ويسارٍ ، ولم يَجُدْ به ، ظهر بخله ، فيصير المال جالباً عليه هذا العيب .

وأيضاً فإن أكثر الفجور والمحظورات فليس يكاد يظهر ذلك منه . فإذا كان ذا مالٍ يمكن من شهواته فتظهر عيوبه ، فقد يكون الغنى مُكْسِباً لصاحبه عيوباً ونقائص ، وقد يكون الفقر مفيداً صاحَبه فضائل ومحاسن . فليس يتفاضل الناس على الحقيقة بالأموال والأعراض ، وإنما يتفاضلون بالآداب والمحاسن الذاتية . فحقيقٌ بالإنسان أن يسوس نفسه السياسة المستحسنة ، ويسلك بها الطريقة المحمودة ، فإنه [يصير] بذلك محبّباً إلى

---

(١) ج : جرى .

(٢) ج : مقتدا ـ والمعتر : الفقير .

(٣) ج : غني .

(٤) ج : المقتر .

(٥) خرم بمقدار كلمتين في وسط السطر الأول .

الناس ، مقبولاً عندهم ، معّظماً في نفوسهم ، مفضّلاً على غيره ، موقّراً عند الرؤساء والملوك ، مقبول القول ، عريضَ الجاه . وهذه هي الرياسة المكتسبة بالأموال . فإن الأموال قد تلحقه الحوائج . فإذا فارق صاحبه سقطت منزلة صاحبه من نفوس الناس ، وساووا العامّة والسوقة ؛ فإنه إذا رأس بالمال فالمعظَّم هو[٦٣] ماله ، لا نفسه . فإذا زال ذلك المال لم تبق<له رياسة ولم يعد بر>ئيس. كذلك الفاضل النفس المهذب الأخلاق فإن مدار رئاسته بفضائله . وفضائله غير مفارقة له . فهو رئيسٌ ما دام ، ومعظَّمٌ لذاته لا لشيء من خارج .

ولأن الراغب في سياسة نفسه المؤثر لتهذيب أخلاقه إذا نُبِّه على خلق مذموم يجد في نفسه وأوجب اجتنابه ، ربما صعب عليه الانتقال عنه من أول وهلة ، وربما لم يتأتّ للتخلص منه ولم يطاوعه طبعه ، وربما استحسن خلقاً محموداً لا يجده لنفسه وآثر التخلق به فلم تستجب له عادته ولمَ يصره إلى مراده ـ وجب أن نرسم للراغبين في السياسة المحمودة طرقاً يتدربون بها ويتدرّجون منها حتى ينتهوا إلى مرادهم من اعتياد الأخلاق الجميلة والانطباع بها ، وتجنب الأخلاق القبيحة والتفرغ منها . فنذكر من أجل ذلك طريق الارتياض بالأخلاق والتعمّل لاعتيادها .

وقد ذكرنا فيما تقدم أن سبب اختلاف الأخلاق في الناس هو اختلاف قوى النفس الثلاث فيها وهي : الشهوانية ، والغضبية ، والناطقة ، وان إصلاح الأخلاق هو في تذليل الشهوانية منها ، أي الغضبية ، وتمييز عادات النفس الناطقة واستعمال المحمود من فعالها ، وطريق التدرج لاستعمال الناطقة في تذليل هاتين القوتين .

< ترويض النفس الشهوانية >

أما النفس الشهوانية فالطريق إلى قمعها أن يتذكر الإنسان <في> أوقات شهواته وعند القَرَم إلى لذاته ، أنه يريد تذليل نفسه الشهوانية ، فيعدل [٦٤] عمّا تاقت نفسه إليه من الشـ<ـهوة(١) ويأخذ ما هو مستـ>ـحسن من حسن تلك الشهوة ومتفق إلى ارتضائه فيقتصر عليه ، فإنه بذلك الفعل تنكسر سَوْرة شهوته . ثم يقّللها ويعيدها . فإن سكن أوارها عاد الفعل من الوجه المستحسن أبداً . فإنه إن فعل ذلك وتكرر فعله كفت النفس هذه العادة وأنست بها واستوحشت مما سواها .

وينبغي لمن أراد قمع نفسه الشهوانية أن يكثر من مجالس النُّسّاك والزهّاد وأهل الورع

(١) خرم واسع بمقدار ٤ كلمات في وسط السطر الأول من الصفحة .

والواعظين ، ويلازم مجالس الرؤساء وأهل العلم . فإن الرؤساء ، وخاصة رؤساء الدين ، يعظّمون مَنْ كان معروفاً بالعفّة ، ويزدرون[1] من كان فاجراً متهتكاً . وملازمته لهذه المجالس تضطره إلى التصوّن والتعفف والتجمّل لأولئك لئلاّ يزدروه[2] ويغضّوا منه ، ليلحق برتبة من يعظم في المحافل .

وينبغي له أيضاً أن يديم النظر في كتب الأخلاق والسياسة وأخبار الزهاد والنسّاك وأهل الورع .

وينبغي له أن يتجنب مجالسة الخُلَعاء والسفهاء والمتهتكين وَمْن أَكْثَر الهزل واللعب . وأكثر ما يجب له تجنبه السُّكر[3] من الشراب ، فإن السكر من الشراب يثير نفسه الشهوانية ويقوّيها ويحملها على التهتك وارتكاب الفواحش والمجاهرة[4] بها . وذلك أن الإنسان إنمّا يرتدع عن القبائح بالعقل والتمييز . فإذا سكر عَدِم ذلك الذي يردعه عن الفعل القبيح فلا يبالي أن يرتكب كلَّ ما كان يتجنّب في صحوه . فأولى الأشياء بمن طلب العفة هجر الشراب بالجملة . فإن لم يمكنه ، يقتصر على اليسير منه ، ويكون<ذلك>في الخلوات أو مع من لا يحتشم ؛ ويتجنب [٦٥] مجالس المجاهرين بالشرب والسُّكر و<ان قيل إنه[5] لو تخير> بين المجالس ، واقتصر على اليسير من الشراب ، لم يضرّه[6] فإن هذا غلط . وذلك أن من يحضر مجالس الشراب ليس تنقاد له نفسه إلى القناعة باليسير من الشراب ، بل إن حضر مجالس الشرب وكان في غاية العفة تاركاً للشرب متمسكاً بالورع ، حملته شهوته على التشبّه بأهل تلك المجالس ، وتاقت نفسُه إلى الفتك . وما أكثر من فعل ذلك وتهتك بعد الستر والصيانة . فشرّ الأحوال لمن طلب العفة في مجالس الشراب ومخالطة أهلها والاستكثار من معاشرتهم .

وينبغي لمن أراد قمع نفسه الشهوانية أن يُقِلَّ من السماع ، وخاصة من النسوان ، وخاصة من الشُّرّاب منهن إلى المتصنّعات ، فإن للسماع قوةً عظيمة في إثارة الشهوة . فإذا انضاف إلى ذلك أن تكون المُسْمِعة مشتهاة مُتعلّمة لاستمالة العيون والقلوب إليها ، اجتمع على السامع الرائي جواذب كثيرة . فربما لم يستطع دَفْعَ جميعها عن نفسه . فالأولى لمن لم

---

(١) ج : ويستردون .

(٢) ج : يستزروه .

(٣) ج : الشرك .

(٤) ج : المهاجرة .

(٥) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٦) ج : يستضره .

يقهر الشهوة أن يتجنب السماع . فإن لم يكن له منه بُدٌّ ، ولم تستجب نفسه إلى هذه <الدعوة> بالكلية، فليقتصر باستماعه عن الرجال ممن لا طمع للشهوة فيه . والإقلال منه خيرٌ وأصونُ للمتعفف .

فأمّا الطعام فينبغي أن يعلم أن غايته هي الشبع لدفع ألم الجوع ، وفاخر الطعام ودَنِيُّه مُشْبِعان . فليس للمبالغة في تجويد الطعام كبيرُ حظ . والأَوْلى هو التوسط في أنواع المآكل ، وأن يكون من الجنس الذي نشأ عليه الإنسان [٦٦] واعتاده . على أن الشهوة <إلى [1] الطعام> وإن كانت من الأخلاق الرديئة فهي أسهلها وأهونها ، وليست تكسب صاحبها من العار ما تكسبه محبة الشراب والمباضعة ومعاشرة النسوان ومصاحبة الأحداث المهيئين للفواحش ، فإن ذلك في غاية القبح . وشهوة المأكل أقل قبحاً منه وأخفى على فاعله . وهي مع ذلك قبيحةٌ . والاستهتار[2] به ، وكثرة التهامه والشره إليه مكروه .

وطريق التدرج إلى الاقتصاد في الطعام هو أن يبادر الشَّرِه إلى أي شيء وجده من المآكل : فإن كان المُشْتَهَى الذي تاقت نفسه إليه حُلْواً ، فإلى أي حلاوة وجدها ؛ وإن كان غير ذلك ، فإلى ما شابهها في الطعم . فإنه إذا تناول من الطعام ما يشبه ذلك المشتهى في الطعام ، فإن شهوته تسكن ونفسه تكفّ .

وينبغي لمن أحبّ العفة أن يكون متيقظاً ذاكراً لما يلحق الفاجر والنَّهم والشَّرِه والمتهتك من القباحة والعار ، ويجعل ذلك ديدنه وشعاره ، فإن نفسه تتصنع ببعض الشهوات وتشتاق إلى التعفف والقناعة ، وتطرب عند العدول عن الفواحش مع القدرة عليها وترتاح لما ينتشر عنها ويبلغها عن الناس من الثناء الجميل على صاحبها .

فهذا الذي ذكَرناه هو طريق رياضة النفس الشهوانية وتذليلها وقمعها ، وهو طريق الارتياض بالعادات المحمودة الرضيّة فيما يتعلق بالشهوات واللذات .

< ترويض النفس الغضبية >

فأمّا النفس الغضبية فإن طريق قمعها وتذليلها هو أن يصرف الإنسان هِمتّه إلى تفقد السفهاء الذين يسرع إليهم الغضب في أوقات< . . . . > بهم على خصومهم وعقوبتهم لخدمهم وعبيدهم ، فإنه يشاهد منهم منظراً شنيعاً يلهف منه الخاصّي والعاميّ ، وأن يتذكر بما يشاهد منهم في أوقات غضبه وعند خيانات عبيده وخدمه وعند ذنوب أودّائه

---

(١) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٢) الاستهتار : شدة الولع .

وإخوانه في جميع محاوراته ومعاملاته . فإنه إذا تذكر ما كان استحمقه من السفهاء تنكسر بذلك سورة غضبه ، وأحجم عما يَهُمُّ بالإقدام عليه من السبِّ والوثوب . فإن لم يَكُفّ بالكلية ، قصّر ولم ينته إلى غاية الفحش .

وينبغي لمن أراد أن يقهر نفسه الغضبية أن يذكر أوقات غضبه على من يؤذيه أو يجني عليه أنه لو كان هو الجاني ما الذي كان يستحق أن يقابل به على جنايته . فإنه بهذا الفعل يعتقد أن دَرَك[1] تلك الجناية وأَرْشَ ذلك الأذى - يسيرٌ جداً . وإذا اعتقد ذلك كانت مقابلته الجاني أو المؤذي بسبب اعتقاده فلا يسرف في الانتقام ولا يُفْحِش في الغضب . وإذا فعل ذلك دائماً وجعله ديدناً وتفقد معايب السفهاء وتسرّع إليه الغضب لم يتعدّ أن تنكر نفسه الغضبية وتنقاد له . وإذا استمر على ذلك مدة صار خُلُقاً وعادة .

وينبغي لمن يرغب في تذليل نفسه الغضبية أن يتجنب حمل السلاح ، وحضوَر مواضع الحرب ومقامات الفتن ومجالس الأشرار ، ومعاشرة السفهاء ومواضع الشرط ، فإن هذه المواضع تكسب القلب قساوةً وغلظاً وتعدمه الرقة [٦٨] والرحمة فيقوى لذلك < . . . . . [2] . . > يريد تذليلها وتسليتها ، فإن ذلك يضرّه . . ويجب أن يجعل مجالسته لأهل العلم وذوي الوقار والشيوخ والرؤساء والأفاضل ممن يقل غضبه ويكثر حلمه ووقاره .

وينبغي له أيضاً ان يتجنّب السُّكر من الشراب ، فإن السُّكر يهيج النفس الغضبية أكثر مما تهيج به الشهوانية . ولذلك ربما فزع السكران الى العَربدة والوثوب بجلسائه والاستخفاف بهم وسَبِّهم وذكر أعراضهم بعد أن كان يتحننّ إليهم ويتودد إليهم ، ولا يكون بين الوقتين إلا مقدار ما يتحكم به السكر . فالسكر مثير للقوة الغضبية والشهوانية ، فلا بد من تجنّب السكر . وإن تمكنّ من هجر الشراب فهو أصلح لقهر النفس الغضبية والشهوانية جميعاً .

وينبغي لمن أراد تذليل قوّتيه الغضبية والشهوانية جميعاً أن يستعمل في جميع ما يفعله الذكر ، ولا يُقْدِمه على شيء إلّا بعد أن يروّي فيه ، ويجعل الذكر واتباع الرأي ديدنه وعادته. فإن الرأي وجودة الفكر تُقبِّحان له السَّفه وسرعة الغضب والانهماك في الشهوات واتّباع اللذات. وإذا استقبح ذلك أحجم عنه وعَدَل إلى ما يقتضيه الرأي

---

(١) الدَرَك (محركةً) : التبعة ، المسؤولية ، يقال : ما لحقك من دَرَكٍ فَعَلَيَّ خلاصُه . والأرش (بفتح الهمزة وسكون الراء) : دية الجراحات .

(٢) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

والفكر. وإن لم يرتدع بالكليّة، فلا بد أن يؤثر ذلك الفكرُ فيه، فيقصر عما يريد التسرّع إليه.

ومِلاك الأمر في تهذيب الأخلاق وضبط النفس الشهوانية والنفس[١] الغضبية ، هو النفس الناطقة [٦٩] فإن هذه النفس تكون السياسات <التي إذا[٢] صارت قو>ية متمكنة من صاحبها أمكنه أن يسوس القوّتين الباقيتين ويكفّ نفسَهُ عن جميع القبائح ويتّبع أبداً محاسن الأخلاق . فإذا لم تكن هذه النفس قوية في صاحبها ، وكانت مغموسة خافية ، فأول ما ينبغي أن يعتمده في سياسة أخلاقه أن يروض هذه النفس ويقوّيها . وتقوية هذه النفس إنما تكون بالعلوم العقلية ودقة[٣] النظر فيها ودرس كتب الأخلاق والسياسة والدوام[٤] عليها < فإنه إذا فعل ذلك > تيقظت نفسه وتنبهت من شهواتها وانتعشت مِنْ حولها[٥] وأحسّت بفضائلها وأنفت من رذائلها . وذلك أن هذه النفس إنما تضعف وَتَخْفُتُ إذا عدمت الفضائل و < إذا > اكتسبت الآداب والمناقب تيقظت من غشيتها وثارت من سكونها وقويت بعد ضعفها .

وفضائل هذه النفس هي العلوم العقلية ، وخاصةً ما دق منها . فإذا ارتاض الإنسان بالعلوم العقلية وشرفت نفسه وعظمت هِمّته وقَوِي فكره تمكّن[٦] من نفسه ومَلَك أخلاقه وقدر على إصلاحها وانقاد له طبعه وسهل عليه تهذيبه ، وأذعنت له القوة الغضبية والشهوانية وهان عليه قمعها وتذليلها.

< تهذيب النفس الناطقة >

فأول ما ينبغي أن يبتدئ به المهتم[٧] بسياسة اخلاقه هو النظر في كتب الأخلاق والسياسة ، ثم الارتياض بعلوم الحقائق . فإن أشرف ما تكون النفس إذا أدركت حقائق الأمور وأشرفت على هيئات الموجودات .

وإذا شرفت نفسُ الإنسان وعَلَتْ [٧٠] هِمّته ترقى بالهوينا[٨] إلى < المراتب العليا[٢]. و > مما يصلح النفس الناطقة ويقوّيها أيضاً مجالسة أهل العلم ومخالطتهم والاقتداء

---

(١) ج: نفس.

(٢) ج : منهم بسياسة (!)

(٣) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة

(٤) ج : رق .

(٥) ج : دوام .

(٦) كذا .

(٧) ج : وتمكن .

(٨) أي بهدوء شيئاً فشيئاً.

بهم وبأخلاقهم وعاداتهم ، وخاصةً أصحاب علوم[1] الحقائق والمتيقظون ، فهم المستعملون في جميع أمورهم ، ما تقتضيه علومُهم وتوجبه عقولهم .

فأمّا تمييز عادات النفس الناطقة واستعمال ما حَسُن منها واطّراح ما قَبُح فذلك إنما يمكن ويسهل أيضاً على طالبه إذا راض نفسه الناطقة . فإن النفس الناطقة إذا ارتاضت بالعلوم الحقيقية[2] وتيقظت وشَرُفت ، أَنِفَتْ من العادات المستقبحة وتنزّهت عن التدنس بها ، فيهون حينئذٍ على صاحبها تجنُّبُ ما يكره من عاداتها ، ويغلب عليه استحسان الأخلاق الجميلة والتخلق بها .

وقد تبيّن من جميع ما ذكرنا أن طريق الارتياض بالأخلاق والتصنّع لاعتيادها واتباع المحمود المرضيّ منها واجتناب المذموم المستقبح وتذليل قوة الشهوة وقوة الغضب وضبطهما وقهرهما ـ هو إصلاح النفس الناطقة وتقويتها وتحليتها بالفضائل وبالآداب والمحاسن . فإن ذلك هو آلة السياسة ومَرْكب الرياضة ومَنْ لا يتمكن من اكتساب العلوم العقلية والإمعان فيها ، أو تعذّر عليه ذلك ، فليبذل جهده في تدقيق الذكر ومجاهدة النفس وتمييز ما بين عاداته الجميلة والقبيحة ، ولينظر[3] أيّها أجدى عليه وأيّها أنفع له ، وأَيها أحمدُ عاقبةً وأبقَى على الأيّام . فإنه إذا صدق نفسه وَجَد شهواته ولذاته إنما هي مُلِذّة وقت [٧١] استعمالها فقط[4] ؛ فأمّا بعد مفارقتها فليس< يشعر بلذتّها، بل[5] > ويجد عارها وشينها باقيين على الدهر متداولين بين الناس، فيُعاف ويُزْرَى عليه نتيجة <لذلك>. وكذلك شدة الغضب والتسّرع إلى الانتقام والسب والفحش . فإنه إذا انحلت غمرته وسكنت فورته ، وتأمل أمره ورأى ما فعل وجده قبيحاً ولم يجده مُجدياً ولا مفيداً ، صار ما فعله عند الغضب نقيصةً يوسم بها ومَعَرّة يُسَبّ بها . وربما ارتكب في الغضَب جنايات يعاقب عليها ويؤدب من أجلها . وكذلك العادة المكروهة من عادات النفس الناطقة أيضاً تجدها غير نافعةٍ ولا مجدية ، وذلك أن الحَسَد والحقد والخبث وأمثال ذلك[6] لا ينتفع بها صاحبها . وإن انتفع بالخبث والشرّ فشر منفعة ، وهو مع ذلك ضارٌّ له ، فإن من تشرّر قصده الناس بالشرّ واستعدّوا لأذيته وتعمّدوا الإضرار به واتقّوه واحترزوا منه وكرهوا نفعه ، وحظروا عليه

---

(١) ح : العلوم .

(٢) ح : الحقيقة

(٣) ح : ينظر .

(٤) ح : فقد .

(٥) حرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٦) ح: ولا .

وجوه الخير ، واجتهدوا في ذلك . فما أسوأ حالَ مَنْ هذه صفته !

ومستعمل الشرّ والخبث سيئ الحال ، يضرُّه شَرُّه أكثر مما ينفعه .

فإذا حاسب الإنسانُ نفسه وأجاد فكره وتمييزه ، عَلِم أن الضرر في مساوئ الأخلاق أكثر من النفع ؛ وأن الذي يعدّه منها نفعاً وليس هو نفعاً على الحقيقة ، هو يسير جدّاً غير باقٍ ولا مستمر ؛ وأن هذا اليسير الذي يعدّه نفعاً لا يفي بالضرر الكثير والعار الدائم المتصل . ويعلم أيضاً أن الشرب والخبث يجلبان عليه الشرّ ويوحشان منه الناس . وإذا دام ذلك وأكْثَر منه ، قوي في نفسه اتّباع محاسن الأخلاق [٧٢] وسهل عليه اطراح<الرذائل والشرور[١] وتـ>ـغلب عليه الخير والسداد ، وفرغ من العيب والعار . وإذا فعل ذلك دائماً لم يلبث أن تصلح أخلاقه وتحسن طريقته وتتهذب شمائله وتلحق رتبته أهل الفضل ، ويتميز عن أهل الدنس والنقص به .

وينبغي لمن أراد سياسة أخلاقه أن يجعل غرضه من كل فضيلة غايتها ولا يقنع منها بما دون الغاية ولا يرضى إلاّ بأعلى درجة . فإنه إذا جعل ذلك غرضه ، كان حريّاً أن يتوسط في الفضائل ويبلغ منها رتبةً مرضيّة إن فاتته الدرجة العالية . فأما ان قنع بالتوسط ، لم يأمن أن يقصّر عن بلوغه فيبقى في أدْوَن الرتبة ويفوته المطلوب ولا يطمع أبداً في التمام .

< الإنسان التامّ >

فهذا الذي ذكرناه هو طريق الارتياض بمكارم الأخلاق ، ومنهج التدرج في محمود العادات . وإذا أخذ الإنسانُ نفسه به وأكثر مراعاته وتعاهده ، صارت الفضائل له ديدناً والمحاسن خلقاً وطبعاً .

وقد بقي علينا أن نذكر أوصاف الإنسان التامّ الجامع لمحاسن الأخلاق ، وطريقته التي يصل بها إلى الإتمام فنقول إن **الإنسان التام** هو[٢] الذي لم تفته فضيلة ولم تَشِنْه رذيلة . وهذا الخلق قلما ينتهي إليه إنسان . وإذا انتهى الإنسان إلى هذا الحدّ كان بالملائكة أشبه منه بالناس . فإن الإنسان مضروب بأنواع النقص ، مستوْلٍ عليه وعلى طبعه ضروبُ الشرّ ، فقلّما تخلّص من جميعها حتى تسلم نفسه من كل عيب ومنقصة ويحيط [٧٣] بكل فضيلة ومنقبة . إلاّ أن التمام وإن < لم يكن ممكناً فإن الاقتراب منه > ممكن ، وهو غاية ما ينتهي به الإنسان ، وهو منتهى له . واذا صدقت عزيمة الإنسان وأعطى الاجتهاد حقه كان قميناً بأن

---

(١) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٢) ج : الذي هو لم . . .

ينتهي إلى غايته التي هي منتهى حقاً ويصل إلى بغيته التي تسمو نفسُه إليها.

< أوصاف الإنسان التام >

فأمّا تفصيل أوصاف الإنسان[1] التامّ ، فهو أن يكون متفقداً لجميع أخلاقه متيقظاً لجميع معايبه ، متحرزاً من دخول نقصٍ عليه ، مستعملاً لكل فضيلة ، ومجتهداً في بلوغ الغاية ، عاشقاً لصنعة الكمال ، مستلذا لمجالس الأخلاق ، متنقصاً لمذموم العادات ، معنياً بتهذيب نفسه، غير مستكثر لما يقتنيه < من>الفضائل،<و>مستعظماً لليسير من الرذائل ، مستصغراً للرتبة العليا ، مستحقرا للغاية القصوى . يرى التمام دون محله ، والكمال أقلَّ أوصافه .

فأما الطريقة التي توصّله إلى الإتمام وتحفظ عليه الكمال فهي أن يصرف عنايته إلى النظر في العلوم الخفية[2]، ويجعل غرضه الإحاطة بماهيات الأمور الموجودة وكشف عللها وأسبابها وتفقد غاياتها ، ولا يقف عند غاية من عِلّة إلاّ ورمى بطرفه إلى فوق الغاية ، ويجعل شعاره ، ليله ونهاره ، قراءة كتب الأخلاق وتصفح كتب السير والسياسات ، ويأخذ نفسه باستعمال ما أمر أهلُ الفضل باستعماله وأشار المتقدّمون من الحكماء باعتياده . ويشدو أيضا طرفاً من أدب اللسان والبلاغة، ويتحلى بشيء من الفصحاة والخطابة، ويغشى أبداً مجالسَ [٧٤] أهل العلم والحكم و< [3] >(٢)والعفة ـ هذا إن كان رعية وسوقة .

فإن كان ملكاً أو رئيساً فينبغي<عليه أن يجعل[3] مشاوريه>ومنادميه وحاشيته كلَّ من كان معروفاً بالسرية والسداد ، موصوفاً بالآداب والوقار ، متخصصاً بالعلم والحكمة ، متحققاً بالفهم والفطنة ، ويقرّب مجالس أهل العلم ويبسطهم ويكثر مجالستهم والأنس بهم ، ويجعل تفرّجه وتفكهه بمذاكرتهم في العلم وفنونه ، وسياسةِ الملك ورسومه ، وأخبار الحكماء وأخلاقهم ، وسير الملوك الأخيار وعاداتهم .

وينبغي للإنسان التامّ أيضاً أن يجعل لشهواته ولذّاته قانوناً راتباً ، يقصد فيه الاعتدال ، ويتجنّبُ السَّرَف والإفراط ، ويعتمد من الشهوات واللذات المعتدلة ما كان

---

(١) ج : التمام .

(٢) ج : الحقيقة . ويصح ان تكون : الحقيقية .

(٣) خرم في وسط السطرين الأول والثاني من الصفحة.

من الوجوه المرتضاة المستحسنة ، ويأخذ نفسه بذلك ، ويحظر عليها الطمع في لذة مكروهة أو شهوة مُسْرِفة ، ويهجر أصحاب اللذات ومعاشرتهم ، وينقبض عن الخُلَعاء ومخالطتهم ، وتقرّ نفسُه أن الشهوة عدوٌّ مكاشح وخصم مكافح يريد أبداً ضرره وأذيّته ، ويعتمد شينه وفضيحته . فيناصب شهوته العداوة ، ويكاشفها بالمعاندة ، ويقمع أبداً سورتها ، ويكسر أبداً حدّتها ، ويقهر دائماً سطوتها ، ويذلّل على التدرج عزها ، ويسكن على الترتيب فَوْرَها . فإنه إذا فعل ذلك ، كان خليقاً أن يملك نفسه ، وتنقاد له شهوته ، ويتطبع بالعفة ، ويألف حُسْنَ السيرة .

ومتى أرخى لشهوته عنانها وسمح لها في مرادها [٧٥] وأهمل سياستها ومراعاتها < تبدت[١]به، فساء خلـ>ق صاحبها وتحمله على ما يسوؤه ويعره[٢] ! فيصير بذلك<أبعد ما يكون[١] عن البلـو>غ في الكمال .

وينبغي لمن طلب التمام أن يعلم أنه لا سبيل إلى بلوغ غرضه ما دامت اللذة عنده مستحسنة والشهوة مستحبّة . وهذه الحال صعبة جداً ، معرّة على صاحبها[٣] ، بعيدة المآخذ . وهي على الملوك والرؤساء أصعب وأبعد ، لأن الملوك والرؤساء أقدر على اللذات وأشدُّ تمكّناً . والشهوات واللذات لديهم معرّضة ولهم سجية وعادة ، فمفارقتها عليهم متعذرة ، وإعراضهم عنها كالشيء الممتنع ، خاصّة لمن قد نشأ منهم على الانهماك فيها والتوفر عليها . إلاّ أن الملوك ، وإن كانوا أقدر على اللذات وأكثر اعتياداً لها ، فهم أعظم هماً وأعزّ نفوساً . فالمحصل منهم إذا<صرف>همّته إلى التمام الإنساني واستفاقت نفسه إلى الرياسة الحقيقية ، عَلِم أن[٤] الملك أحقّ أن يكون أتمّ أهل زمنه وأفضل من أعوانه ورعيته ، فيهون عليه مفارقة الشهوات المردية وهجر اللذات الدنيّة .

وينبغي لمن رغب في سياسة أخلاقه ، وسلك طريق الاعتدال في شهواته ، أن يجعل ما يقتصر عليه من المآكل والمشارب معروفاً بالكرم ، وهو أن لا يستبدّ[٥] بالمآكل والمشرب وحده ، بل يقصد أن يشرك ، فيما له من ذلك ، إخوانه وأودّاءه وان كانت رعية ، وإن كان ملكاً أو رئيساً فيجمع عليه حاشيته[٦] وندماءه [٧٦] ويعمّ به أصحابه

---

(١) خرم في وسط السطرين الاول والثاني من الصفحة .

(٢) أي ما يكون سبباً لجلب العار عليه .

(٣) ج : طالبها .

(٤) ج : الملوك . . يكون . . زمانه .

(٥) ج : يستبد .

(٦) ج : غاشيته .

و< (١) > أُهل الفقر والمسكنة ، وخاصة من سبقت عنده بمعرفة أو تَقدمت له معرفة < (١) > الى ذلك حظّاً من عنايته ، فإن اعتداد هؤلاء بما يصل إليهم من يده أكثر من اعتداد حاشيته وأصحابه . وليظهِر لمن يجتمع على طعامه وشرابه ، مِنْ إخوانه وأصدقائه ورعيته وندمائه ، إن كان ملكاً ورئيساً ، أن جَمْعَه لهم للأنس بهم والسرور بمعاشرتهم ، لا ليكرمهم بطعامه وشرابه ، ولأن لذلك قدْراً يعتد به . ويحترز به كل الاحتراز من أن يبدو منه امتنان الطعام والشراب أو يتبجح به ، فإن ذلك يزري بفاعله ويغضّ منه ويوحش مَنْ يغشاه ويقطعهم عنه .

وقد يستحسن أيضاً من الإنسان،إذا كان مُقِلاً ، أن يواسي بطعامهِ إخوانه وإن كان محتاجاً إليه . ويستحسن أيضاً ، أكثر من ذلك ، أن يؤثر الإنسانُ بطعامه وشرابه غيره وإن كان شديد الاضطرار إليه ، وكان لا يقدر على غيره .

وينبغي لمن طلب السياسة التامّة أن يستهين بالمال ويحتقره وينظر إليه بالعين التي يستحقها ، فإن المال إنما يراد لغيره وليس هو مطلوباً لذاته ؛ فإنه في نفسه غير نافع ، وإنما الانتفاع بالأعواض التي يعتاض به< عنها> .فالمال آلة، تنال به الأعراض ، فلا يجب أن يعتقد أن اقتناءه وادّخاره مفيد . فإنه إذا ادُّخِر وحُرِس لم ينل صاحبه شيئاً من الأعراض التي هو بالحقيقة محتاج إليها . فالمال مطلوب لغيره . فينبغي للسديد الرأي العالي [٧٧] الهمّة أن يزنه بوزنه ويكسبه من وجهه < > ذلك غير متوانٍ في اكتسابه ولا مقصّر في طلبه ، لأن عـ< > التواضع لمن دونه وإذا وجد عنه حاجة ووجود المال يعينه عمّن هو فوقه وإن دنت قرابته ، ويكون أيضاً غير مدّخر ولا متمسك به ، بل يصرفه في حاجاته وينفقه في مهماته ويقصد الاعتدال في تفريقه ، ويحذر من السَّرَف والتبذير في تخريجه ، ولا يمنع حقاً يجب عليه ، ولا يصرفه في شيء لا يجب ، ولا يشكر عليه .

فإذا فرغ من حاجاته واستكفى من نفقاته وسَدّ جميع خلله ، وعاد إلى النظر في أمره : فإن كان بقي من ماله بقية فاضلة عن مهمّ أغراضه ، أخرج منها قسطاً ، وجعله عدة يستظهر بها لشدةٍ ويُعدُّها لنائبة . ثم عَمَد إلى الباقي ففرقه في ذوي الحاجة من أهله وأقاربه وإخوانه وأهل مودّته . وجعل منه قسطاً للضعفاء والمساكين وأهل الفاقة والمستورين(٢) ، ويجعل اهتمامه بأفضاله وبرّه أكثر من اهتمامه بضرورياته فإن الضروريات

---

(١) خرم في منتصف السطرين الأول والثاني من الصفحة.

(٢) المستور : الضعيف ، والجمع ، مسأتير ، ومستورون . يقال : رجل مستور ، وقومٌ مساتير ، ومستورون .

يقوده كثيرٌ إليها ؛ والبر والنوافل متى لم يهتم بها و< لم> تشعر نفسه التزامها، لم يسهل عليه فعلها ، لأن ضعف النفس وسوء الظن يصرفانه عنها . فإن لم يكن له جاذب من نفسه وداعٍ قويٌّ من هِمّته لم يقدم عليها وتوانى[١] عنها . فإذا توانى عن البر والتفضّل كان شحيحاً ضنيناً بخيلاً وليس بتامٍّ ، بل ليس بالحقيقة إنساناً مَنْ لم يكن له برٌّ يُعْرَف ولم ينتشر عنه أَفْعَالٌ تُوصَف [٧٨] هذا إن كان من أوساط < الناس أما[٢] الملوك >والعظماء فهم أحقّ بهذه السياسة ، ويجب ان يكونوا بذلك أشدّ عناية ، فيجبوا الأموال من حقها وواجبها ، ويصرفوا منها في نفقاتهم ومودّاتهم وأرزاق جندهم وأصحابهم قدر الكفاية من غير سَرَف ولا تقتير ، ويُعِدُّوا منه قسطاً لخوف عاقبة ، ويصرفوا الباقي في طريق الكرم والجود ووجوه الخير والبرّ ، فيعطوا أهل العلم على طبقاتهم ، ويجعلوه لهم رواتب من خواص أموالهم ، ويصلوا الشعراء على أشعارهم والخطباءَ وأهل الأدب على آدابهم ، ويبرّوا الضعفاء والمساكين ، ويتفقدوا الغرماء والمجتارين ، ويهتموا بالزهاد وأهل **النُّسْك** ، ويخصوهم بقسط من أفضالهم وإنصافهم ، ويعنوا بالصغير والكبير من رعيتهم ، وينفقوا في مصالحهم قسطاً من أموالهم : فإن الملوك أولى بالكرم من الرعية ، وأحقُّ بالجود من العامّة .

وقد يستحسن ايضاً من المُقلّين والمعترين المواساةُ بالمال والإيثار به ، وإن كانوا محتاجين إليه . وكلما كانت حاجَتهم إليه أشَدّ، كان ذلك الفعلُ أحسن و< من >هذه الحال يستحسن إذا رأى الرجل أخاً من إخوانه وصديقاً يختص به ـ وقد **دعته** الحاجة إلى مالٍ لا يقدر عليه لإصلاح شيء من شأنه أو لدفع محنةٍ نزلت به ، وكان هو قادراً على ذلك القدر من المال ، أن يبتدئ[٣] بإسعافه به عفواً[٤] من غير مسألة وإن فعل هذا الفعل مع الغريب الذي لا يعرفه ولم يسبق وأن فعل هذا [٧٩] الفعل مع الغريب الذي لا يعرفه < [٢] > ميلاً مستحسناً لمحب الكمال أن يشعر نفسه أن الغضبان بمنزلة البهائم والسباع ويفعل ما يفعل من غير علم ولا رويّة . فإذا جرى بينه وبين غيره محاورة أدّت إلى أن يغضب نفسه **خصمه وسعيه** عليه ، اعتقد أنه في تلك الحال بمنزلة البهائم والسباع ، فيمسك عن مقابلته ويحجم عن الاقتصاص منه لأنه يعلم أن الكلب لو نبح عليه لم يكن تستحسن مقابلته على تنبحّه ، وكذلك البهيمة لو رَمَحَتْه[٥] لم يستحسن عقوبتها لأنها

---

(١) ج : الثواني

(٢) خرم في السطر الأول .

(٣) ج : فيبتدى . وهي في جواب ـ إذا رأى . . .

(٤) ج: عقرا (!)

(٥) رمحت (من باب فتح) الدابة فلاناً : رفسته .

غير عالمة بما تصنعه ـ إلّا أن يكون جاهلاً سفيهاً ، فإن من السفهاء من يغضب على البهيمة إذا رَمَحَتْه ويوجعها ضرباً إذا آذته ، وربما عَثَر السفيه فيشتم موضع عثرته ! فأما الحليم الوقور فلا يستحسن شيئاً من ذلك . وإذا استشعر في غضبه[1] أنه بمنزلة البهائم ، صار هذا الاستشعار منه طريقاً إلى ضبط نفسه الغضبية وزمّها . فإن آذاه مؤ ذٍ بغير سفه وتمادى ذلك الأذى إلى حال بغضه ذلك الأذى ، أَنِف أيضاً من الغضب مع استشعاره أن الغضبان والبهيمة سواء . فيعدل حينئذٍ إلى مقابلة مؤذيه بما يقتضيه الرأي من حيث لا يظهر منه غضبٌ ولا سفه .

< حب الإنسانية >

وينبغي لمحبّ الكمال أيضاً أن يعوّد نفسه محبّة الناس أجمع والتودّد إليهموالتحنّن عليهم والزِلفة منهم والرحمة لهم ـ **فإن الناس قبيل واحدٌ متناسبون تجمعهم الانسانية وتَحُلُّهم قوة إلهية هي في جميعهم وفي كل واحد منهم ، وهي النفس العاقلة** . وبهذه النفس صار الإنسان [٨٠] إنسانا ، وهي أشرف <جزئي **الانسان**[2] اللذ>ين هما النفس والجسد. والإنسان بالحقيقة هو النفس العاقلة ، وهي جوهر واحدٌ في جميع الناس . والناس كلهم بالحقيقة شيء واحد ، وبالأشخاص كثير . وإذا **كانت نفوسهم واحدة ، والمودّة إنما تكون بالنفس ـ فواجبٌ أن يكونوا كلهم متحابّين** متوادين . <و>ذلك في النّاس طبيعة [و] لو لم تقدهم النفس الغضبية ، فإن هذه تحبّ لصاحبها الترأسَ فتعوّد صاحبها[3] الكره والإعجاب والتسلُّط على المستضعف واستصغار الفقير وحَسَد الغنيّ وذي الفضل ، فتنشب من أجل هذه الأشياءِ العداواتُ وتتأكدّ بينهم البغضاء . فإذا ضبط الإنسانُ نفسه الغضبية وانقاد لنفسه العاقلة ، صار الناس كلهم أحباباً .

وإذا أعمل الانسانُ فكره ، رأى[4] ذلك واجباً ، لأن الناس إنما يكونون فُضَلاء أو نُقَصاء : فالفضلاء يجب عليه **محبتهم** لموضع فضلهم ، والنقصاء تجب عليه رحمتهم لموضع نقصهم ـ **فبحقٍّ يجب لمحبّ الكمال أن يكون محبّا لجميع الناس ، متحنناً عليهم رؤوفاً بهم** ، وخاصة الملك والرئيس : فإن الملك لا يكون ملكاً ما لم يكن محبّاً لرعيّته بمنزلة رب الدار وأهل داره : فما أقبح برب الدار أن يبغض أهلَ داره ولا يحسن إليهم ويحب مصالحهم !

---

(١) ج : خضبه .

(٢) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٣) ج : لصاحبها.

(٤) ج : ورأى .

وينبغي لمحبّ الكمال أن يجعل هِمّته فعلَ الخير مع جميع الناس وانفاق ما يفضل من ماله فيما يبقي له الذكر الجميل بعد موته ، ويتحرز من فعل الشرّ . فإنه إذا حاسبَ نفسه علم أن من يفعلَ الشرّ فإنه يفعله لخير يعتقد أنه يصل إليه بذلك الشر ، وربما كان غالطاً وربما كان مصيباً .وإذا[1] [٨١] علم أن الأمر على هذه الصفة <كان عليه[2] أ>ن يطلب الخير الذي يرومه من طريقٍ غير طريق الشرّ . وإذا كان هو المطلوب ، لا فِعل الشر ، فإما إن كان شراً لشفاء غَيظٍ يلحقه فليعلم أنه إذا كان سكن غيظه وجد ذلك المقصود بالشرّ غير مستحق لذلك الفعل ، ففعل[3] الشر قبيح ، وخاصة بمن قد جمع الفضائل ؛ إلّا أن يكون ذلك الشرّ تأديباً على جُرمٍ أواقتصاصاًمن جانٍ ، فإن هذه الحال مستحبة محمودة ، بل لا يعدّ شرّاً لأن ذلك الشرّ إنما يصل إلى الجاني فقط ، ويكون منه نفعٌ عامٌّ لجميع الناس ، بأن يرتدع به أمثاله من الجناة ، فتكون المنفعة فيه أكثر من المضرّة . فمن أجل ذلك لا يعدّ شريراً .

وإذا اعتمد الإنسان[4] فعل الخير وأَلِفه ، وتجنبّ الشرّ واستوحش منه ، أَنِفَ من الأخلاق المكروهة التي تُعَدُّ شرّاً كالحسد والحقد والخبث والخديعة والملقِ والنميمة والغيبة والوقيعة : ـ وأمثال هذه العادات . وإذا فكرّ العاقل المحصِّل فيها ، عَلِم أنها غير مّجدية عليه نفعاً ، وهو مع ذلك يشينه وتعجّ صورته . وإذا كان محبّاً للتمام **مستشرفاً** للكمال ، كان واجباً عليه تجنب هذه الأخلاق .

[٨٢] وينبغي لمحب الكمال أن يعتقد أنه ليس شيء من العيوب والقبائح خافياً عن الناس ، وإن اجتهد صاحبها في تستيرها . فلا تطمع نفسه ، في ارتكاب فعلٍ قبيح يظن انه ينكتم عن الناس حتى لا يقف عليه أحد . ويجب أن يعلم أن بالطبع < ثم > موكلين بتتبع عيوب الناس وتعييرهم بها ـ وذلك في الناس غريزة . والسبب أن الانسان ما لم يبلغ التمام فليس يخلو من نقصٍ يعاب به ، ويسوؤه أن يكون غيره أفضلَ منه . فهو يُسَرُّ أن يكون الناس كلهم نقصاء ليساووه في نقصه[5] أو يكونوا دونه . فهو أبداً يتتبع معايب الناس ويعيّرهم بها ، ليرى الناس أنه أفضل ممن فيه ذلك العيب ؛ ويشعِرُ نفسه أيضاً ذلك لتطيب بما فيها من العيوب خافٍ عنهم[6] ، وإن اعتمد ستره

(١) ج : وإذا كان واذا علم . . .

(٢) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٣) ج : فعل .

(٤) ج : اعتمد الانسان فعل الانسان فعل الخير (!)

(٥) ج : نقيصه أو علو دونه (،)

(٦) ج : يخاف عن (!)

وقد يظن كثير من الملوك والرؤساء أن عيوبهم مستورة عن الناس غير بادية ، وذلك لموضع هيبتهم وعِظَم سطوتهم ، فيستشعرون أن حاشيتهم وخواصهم لا يجرؤون على إظهار أسرارهم إن وقفوا على شيء منها . وهذا نهاية الغلط ، لأن خواصّ الملك وحاشيته كما [٨٣] انهم عنده ثقاة أمناء، كذلك لكل واحد منهم < شخص[1] يبو >ح إليه بأسراره . والذي لا يستر الانسان عنه أسرارَ نفسه ، فمحالٌ أن يستر عنه اسرار غيره . وهذه الحال طريقٌ إلى انتشار معايب الملوك الذين يظنون أن معايبهم مستورة . والعلة في ظنهم أن عيوبهم مستورة هي أنهم لا يسمعون أحداً يذكرها ولا أحداً ينصح إليهم ، فيظنون أنها خفيّة .

وإذا أحب الانسان أن <يعرف[2] أن >عيوبه غير خافية ، فَلْيَعُدْ إلى نفسه فينظر هل يعرف لأحدٍ عيباً كان يستره ويخفيه ، فإنه يجد للناس عنده عيوباً كثيرة قد اجتهدوا في سترها وحرصوا على صونها ، ومنهم من يظن أنها خفية ومنهم من يعلم أنها قد انتشرت بعد السرّ - فإذا علم أنه عارفٌ بأسرار كثير من الناس كانت مستورة ، فالواجب أن يعتقد أن عيبه غير خَافٍ ولا ينكتم ، فإن الناس يعرفون من عيوبه أكثر ما يعرف < هو > من عيوبهم .

فينبغي لمن أحبّ الكمال أن يعتقد أن عيوبه ظاهرة وإن اجتهد في اخفائها . وليس بتامّ من عُرِف له عَيْبٌ . ولا طريق إلى التمام إلّا باجتناب جميع العيوب بالكلية والتمسك بالفضائل في سائر الأمور . وهذه المرتبة غاية تمام الإنسانية ونهاية فضيلة البشرية . وواجبٌ على كل إنسانٍ الاجتهادُ في بلوغها واستفراغُ الوسع في الوصول إليها ، لأن التمام مطلوب لذاته ، والنقص مكروه لعينه .

وأحق الناس بطلب هذه المرتبة وأَوْلاهم بالتحمل لبلوغ هذه المنزلة : الملوك والرؤساء ، لأن الملوك والرؤساء أشرفُ الناس [٨٤] وأعظمهم قدراً < وليس[3] لعـ >ـظيم القدر أن يكون ناقصاً . فالملوك إذاً ينبغي أن يكونوا أشدّ الناسِ حرصاً على بلوغ الكمال ، لأن الكامل من الناس الجامع للفضائل مرتب بالطبع على النّقصّ[4] من الناس . فالإنسان التام رئيس بالطبع . فإذا كان ناقصاً ، كان مَلِكاً بالقهر . وما أَوْلَى

(١) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٢) زيادة يقتضيها السياق .

(٣) خرم في وسط السطر الأول من الصفحة .

(٤) جمع : ناقص .

بالمَلِك ان يرغب في الرياسة الحقيقية ، لا بالتي هي[1] بالقهر ، والترتب[2] الذاتي لا ما هو بالوضع !

فبالواجب ان يصرف الملك هِمّته إلى اكتساب الفضائل واقتناء المحاسن وتَطَلُّب الغاية من المكارم و <أن> يستصغر الكثير منها حتى يحوز جميعها ،ولا يرضى بالنهاية حتى يزيد عليها . فإنه إن رضي برتبة فوقها رتبة ، لم يَصِرْ أبداً إلى التمام . وإن أبعد الناس إلى التمام من يرضى لنفسه بالنقصان .

وإذا طلب المَلِكُ الكمالَ ، فأوّل ما يجب أن يعتاده عِظَم الهمّةُ في عينه فتصغر في عينه كل رذيلة ، وتحسن له كل فضيلة . وإذا عظمت همة الملك سلم من الإعطاب[3] مُلْكُهُ ، ورأى نفسه وهِمّته أعظم قدراً من أن تستكثر ذلك المُلْك . وإذا احتقر المَلِكُ مُلْكَه الذي به عِزُّه وعظمته ، طلب لنفسه ما يعّظمه بالحقيقة . وليس تعْظُم النفسُ إلا بالفضائل .

ثم ينبغي له ان يكره المَلَقَ ويُبْغض المتملقين وينهاهم عن تلقيه به . ومِلاكُ أمره أن يتعرّف عيوبه حتى يمكنه توقيها[4] والتحرز منها . وهذا في الملوك صعب ، لأن لإنسان بالطبع يخفى عليه كثيرٌ من عيوبه . [٨٥] فالذي يخفى على الملوك أكثر لإعجابهم بمحا< سنهم وافتخارهم بمواهـ >بهم .

وايضاً فإن الرعية والسوقة يُبَكّتون بعيوبهم ويُعَيّرون بها ، فهم يعرفونها . والملوك لا يجسر أحدٌ على تبكيتهم ، ولا يُقدِم أحدٌ على نُصْحهم وتنبيههم على عيوبهم ، لأن الناس أجمع يتعمدون التقرّب إلى الملوك وتملّقهم ،ولا يقولون لهم إلاّ <ما> يحبون للحظوة عندهم به . فعيوب الملوك أبداً خفية عنهم . فينبغي للملك إذا أحبّ أن يتنزّه من العيوب ويتطهر مِنْ دَنَسها ، أن يتقدم إلى خواصّه وثُقاته ومن يسكن إلى عقله وفطنته من نُدمائه وحاشيته فيأمرهم أن يتفقدوا عيوبه ونقائصه ويطلعوه ويُعْلِموه بها . وينبغي له أن يتلقى من يُبْدي إليه[5] شيئاً من عيوبه ـ بالبشر والقبول ويُظْهر له الفرَحَ والسرور بما أطلعه عليه بل المستحسن منه أن يجبر[6] الذي يوقفه على عيوبه أكثر مما يجبر[7] على المدح والثناء الجميل ،

---

(١) ج : في الفهر .

(٢) ج : الشرب (!)

(٣) ج : الاعجاب (!)

(٤) ج : توقيا .

(٥) ج : يهدي إليه ـ والأصح أن يقال : ان يهديه إلى شيء .

(٦) بدون نقط في المخطوط ـ والمعنى : يقرّب ، يكافئ

(٧) خرم في منتصف السطر الأول من الصفحة .

ويشرك من ينبهه على نقصه ويتحمل له منه بفعله . فإنه إذا لزم هذه الطريقة . وعرف به أصحابهُ وخواصُّه <مالوا> إلى تنبيهه على عيوبه. واذا تنبّه على ما فيه من النقص أَنِف منه واستشعر أن أولئك سيعيّرونه به ، ويستصغرونه من أجله ، فيلزمه حينئذٍ أن يأخذ نفسه بالتّنَزُّه من العيوب ، ويقهرها على التخلص من دَنَسها . واذا فعل ذلك وتوفّر على اقتناء الفضائل وألزم نفسه التخلص بالمحاسن ، ولم يَرْضَ من منقبة إلاّ بغايتها [٨٦] ولم يقف عند فضيـ<لةٍ إلاّ وحرص[٢]> عليها واجتهد فيها يُحَسِّن سياسة نفسه عاجلاً ، ويُبْقي له الذكر الجميل آجلاً - لم يلبث أن يبلغ الغاية من التمام ، ويرتقي الى النهاية والكمال ، فيحوز السعادة الانسانية والرياسة الحقيقية ، ويبقى له حُسْنُ الثناء مؤبداً ، وجميلُ الذكر مخلّداً .

فقد أتينا على صفة **الإنسان التام** الجامع لمحاسن الأخلاق ، والطريق التي تؤديه إلى هذه المرتبة وتحفظ عليه هذه المنزلة .

وقد قدّمنا ما يجب تقديمه من سياسة الأخلاق وتهذيب النفوس . فما أَوْلىٰ من نظر في هذا القول وتصفّحه ، وفهم مضمونه وتدبّره ، أن يأخذ نفسه باستعمال[١] ما بُيِّن من فصوله وسبك[٢] أخلاقه بالطريق الذي بُيِّن في تضاعيفه ، ويجتهد كل الاجتهاد في تكميل نفسه ، ويستفرغ غاية الوُسْع في طلب تمامه . فما أقبح النقص بالقادر على التمام ، والعجزَ بالممكّن من الكمال .

وهذا حين نختم القول في الأخلاق . والحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله .

---

(١) ج : باستمعال (!)

(٢) ج : وسبوق (!)



رسالة حنين بن إسحق إلى علي بن يحيى
في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم .



ذكرت أكرمك الله الحاجة الى كتاب يُجْمع فيه ثَبَت ما يُحتاج اليه من كتب القدماء في الطب ويتبيّن الغرض في كل واحد منها وتعديد المقالات من كل كتاب وما في مقالة منها من أبواب العلم لتخفّ به المؤونة على الطالب لباب باب من تلك الأبواب عند الحاجة تعرض الى النظر فيه ويفهم في أيّ كتاب يوجد وفي أيّ مقالة منه وفي أيّ موضع من المقالة. وسألتَ أن أتكّلف ذلك لك فأعلمتك أيّدك الله أنّ حفظي يقصر عن الإحاطة بجميع تلك الكتب إذ كنتُ قد فقدت جميع ما كنتُ جمعته منها وأنّ رجلاً من السريانيين قد كان سألني بعد ان فقدتُ كتبي شبيهاً بهذا في كتب جالينوس خاصة وطلب مني أن أبين له ما ترجمتُه أنا وغيري من تلك الكتب الى السريانيّة والى غيرها، فكتبتُ له كتاباً بالسريانيّة نحوتُ فيه النحو الذي قصد اليه في مسألته إيّاي وضْعه فسألتَ أكرمك الله أن أترجم لك ذلك الكتاب في العاجل الى أن يتفضّل الله بما هو أهله من ردّ تلك الكتب على يدك فأضيف الى ما ذكرتهُ في ذلك الكتاب من كتب جالينوس شيئاً إن كان شذّ عنيّ وذِكْرَ سائر ما وجدناه من كتب القدماء في الطبّ وأنا صائر الى ما سألتَ من ذلك إن شاء الله.

كان أعزك الله أول ما افتتحت به ذلك الكتاب أن سمّيتُ الرجل ووصفت ما سأل، فقلت إنّك سألتَني أن أصف لك من أمر كتب جالينوس كم هي وبماذا تُعْرف وما غرضه في كل واحد منها وكم من مقالة في كل واحد وما الذي يصف في مقالة منها. فأعلمتُك أنّ جالينوس قد وضع كتابا نحا فيه هذا النحو ورسم فيه ذكر كتبه وسمّاه فينكس وترجمتُه الفهرست وأنّه قد وضع مقالة أخرى وصف فيها مراتب قراءة كتبه وأنّ التماس تعرُّف أمر كتب جالينوس من جالينوس أولى من التماس تعرُّفه مني فكان من جوابك في ذلك أن قلتَ انّه وإن كان الأمر على ما وصفتُ فإنّ بنا وسائر أهل هذا الغرض ممّن يقرأ الكتب بالسريانيّة والعربية حاجةً الى أن نعلم ما ترجم من هذه الكتب الى اللسان السريانيّ والعربيّ وما لم يترجم وما كنتُ أنا المتولي لترجمته دون غيري وما تولّى ترجمته غيري وما سبقني الى ترجمته غيري، ثمّ عدتُ فيه فترجمتُه أو اصلحتُه ومن تولّى ترجمة كتاب من الكتب التي تولّى

ترجمتها غيري ومبلغِ قوّة كل واحد من أولئك المترجمين في الترجمة ولمن تُرْجِمتْ ومن الذين ترجمتُ أنا لهم كل واحد من تلك الكتب التي تولّيتُ ترجمتها وفي أيّ حدّ من سنّي ترجمتُه لأنّ هذين أمرين قد يُحتاج إلى معرفتهما إذ كانت الترجمة إنّما تكون بحسب قوّة المترجم للكتاب والذي تُرْجِم له،وأيّ تلك الكتب ممّا لم يترجَم إلى هذه الغاية وُجِدَت نسخته باليونانيّة وأيّها لم توجد له نسخة أو وُجِدَ البعض منه،فإنّ هذا أمر يُحتاج إليه ليُعْنى بترجمة ما قد وُجِد منها ويطلب ما لم يوجد.فلمّا أوردتَ عليّ من هذا ما أوردتَ علمتُ انّك قد أصبت في قولك وأنّك قد دعوتني إلى أمرٍ يعمّني وإيّاك وكثيراً من الناس منفعتُه لكنيّ لبثت مدّة طويلة أدافعك بما سألت وأمطّلك بسبب فقدي جميع كتبي التي جمعتها كتاباً كتاباً في دهري كلّه منذ أقبلتُ أفهم من جميع ما جُلْتُه من البلدان ثمّ فقدتهُا كلّها جملةً حتى لم يبق عندي ولا الكتاب الذي ذكرتُه قُبيْلُ وهو الذي أثبت فيه جالينوس ذكر كتبه فلماّ ألححتَ علي بالمسئلة أضْطُرِرْتُ إلى أن أجيبك الى ما سألت مع فقدي لِما كانت بي اليه حاجة من العِدّة لذلك عندما رأيتُك قد رضيت وقد اقتصرت منّي على ما أحفظ من هذا الباب، وأنا مبتدىء بذلك متوكّلاً على ما أرجوه من التأييد السماوّي بدعائك لي موجز القول فيه ما أمكنني كما سألت مفيضَ جميع ما أحفظُه من أمر تلك الكتب وأفتتح قولي بوصف ما يُحتاج الى علمه من أمر الكتابَيْن اللذَيْن ذكرتهُما قبيل.

أما الكتاب الذي سمّاه جالينوس فينكس وأثبت فيه ذكر كتبه فهو مقالتان ذكر في المقالة الأولى منه كتبه في الطبّ وفي المقالة الثانية كتبه في المنطق والفلسفة والبلاغة والنحو وقد وجدنا هاتَيْنْ المقالتَيْنْ في بعض النسخ باليونانيّة موصولتَيْنْ كأنهامقالةواحدةوغرضه في هذا الكتاب أن يصف الكتب التي وضع وما غرضه في كل واحد منها وما دعاه الى وضعه ولمن وضعه وفي أيّ حدّ من سنّه . وقد سبقني إلى ترجمته الى السريانيّة ، أيوب الرهاوي المعروف بالأبرش ثم ترجمته أنا إلى السريانية لداود المتطبّب والى العربيّة لأبي جعفر محمد بن موسى،ولأنّ جالينوس لم يأتِ في ذلك الكتاب على ذكر جميع كتبه أضفتُ إلى المقالتَيْنْ مقالة ثالثة صغيرة بالسريانيّة بيّنتُ فيها أنّ جالينوس قد ترك ذكر كتب من كتبه في ذلك الكتاب وعددتُ كثيراً منها ممّا رأيتُه وقرأتُه ووصفتُ السبب في تركه ذكرها .

وأمّا الكتاب الذي عنوانه في مراتب قراءة كتبه فهو مقالة واحدة وغرضه فيه أن يخبر كيف ينبغي أن ترتَّب كتبُه في قراءتها كتابا بعد كتاب من أوّلها الى آخرها . ولم أكن ترجمتُ هذه المقالة الى السريانيّة وقد ترجمها ابني إسحق لبختيشوع وأمّا الى العربيّة فترجمتُها أنا لأبي الحسن أحمد بن موسى ولا أعلم أنّ أحداً ترجمها قبلي .

كتابه في الفِرَق.هذا الكتاب مقالة واحدة كتبها الى المتعلّمين وغرضه فيها أن يصف ما

يقوله كل صنف من الفرق الثلثة المختلفة في الجنس في تثبيت ما يدّعي والاحتجاج له والردّ على من خالفه.وأنا استثنيتُ فقلت المختلفة في الجنس لأنّ في كل واحد من هذه الثلثة الفرق فِرَقاً أُخر أيضاً مختلفة في النوع يعرف مقالاتِ أصحابها الداخلُ في الطبّ بآخره بعد أن تمعّن فيه فتعلّم ما خَطْب كل صنف منها وكيف الوجه في الحكم على الحقّ والباطل منها.وكان وضْعُ جالينوس لهذه المقالة وهو شابّ من أبناء ثلثين سنة او أكثر قليلا عند أوّل دخلة دخل روميّة . وقد كان ترجمه قبلي الى السريانيّ.رجل يقال له ابن سهدا من أهل الكرخ وكان ضعيفا في الترجمة ثمّ إنّي ترجمته وأنا حَدَثٌ من أبناء عشرين سنة او أكثر قليلا لمتطبّب من أهل جندي سابور يقال له شيريشوع بن قطرب من نسخة يونانيّة كثيرة الأسقاط،ثمّ سألني بعد ذلك وأنا من أبناء أربعين سنة أو نحوها حبيش تلميذي إصلاحه بعد أن كانت قد اجتمعت له عندي عدّة نسخ يونانيّة،فقابلتُ تلك بعضها ببعض حتى صحّت منها نسخة واحدة.ثم قابلت بتلك النسخة السريانيَّ وصحّحتُه وكذلك من عادتي أن أفعل في جميع ما أترجمه.ثمّ ترجمتُه من بعد سُنيّات الى العربيّة لأبي جعفر محمّد بن موسى .

كتابه في الصناعة الطبيّة.هذا الكتاب أيضا مقالة ولم يعنونه جالينوس الى المتعلّمين لأنّ المنفعة في قراءته ليست تخصّ المتعلّمين دون المستكملين وذلك أنّ غرض جالينوس فيه أن يصف جميع جُمَل الطبّ بقول وجيز وذلك نافع للمتعلّمين وللمستكملين أمّا المتعلّم فكيما يسبق فيتصور في وهمه جملة الطبّ كلّه على طريق الرسم ثمّ يعود بعد ذلك في جزء جزء منه فيتعلّم شرحه وتلخيصه والبراهين عليه من الكتب التي بالغ فيها في الشرح،وأمّا المستكمل فكيما يقوم له مقام التذكرة لجملة ما قد قرأه وعرفه بالكلام الطويل.وأمّا المعلّمون الذين كانوا يعلّمون في القديم الطبّ بالاسكندريّة فنظموا هذا الكتاب بعد كتاب الفِرَق ثمّ من بعده في النبض الى المتعلّمين وبعده المقالتَيْن في مداواة الأمراض الى اغلوقن وجعلوها كأنها كتاب واحد ذو خمس مقالات وعنونوها عنوانا واحدا عامّا الى المتعلّمين . وقد كان ترجم هذه المقالة أعني الصناعة الطبيّة عدّة منهم سرجس الرأس عينيّ قبل ان يقوى في الترجمة.ومنهم ابن سهدا ومنهم أيّوب الرهاويّ وترجمتُه أنا بعدُ لداود المتطبّب.وكان داود المتطبّب هذا رجلاً حسن الفهم حريصا على التعلّم.وكنتُ في الوقت الذي ترجمتُه شابّا من أبناء ثلثين سنة او نحوها.وكانت قد التأمت لي عدّة صالحة من العلم في نفسي وفيما ملكتُه من الكتب ثمّ.ترجمتُه إلى العربيّة لأبي جعفر محمّد بن موسى .

كتابه في النبض الى طوثرن والى سائر المتعلّمين . هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيها أن يصف ما يحتاج المتعلّم الى علمه في أمر النبض ويعدّد أوّلاً فيه

أصناف النبض وليس يذكر فيه جميعاً لكن ما يقوى المتعلّمون على فهمه منها، ثمّ يصف بعدُ الأسباب التي تغيّر النبض ما كان منها طبيعياً وما كان منها ليس بطبيعي وما كان خارجاً عن الطبيعة،وكان وضَعْ جالينوس لهذه المقالة في الوقت الذي وضع فيه كتابه في الفرق. وقد كان ترجم هذه المقالة الى السريانيّة ابن سهدا ثمّ ترجمتُها أنا لسلمويه من بعد ترجمتي لكتاب الصناعة وبحسب ما كان عليه سلمويه من الفهم الطبيعي ومن الدراية في قراءة الكتب والعناية بها كان فضل حرصي على استقصاء تخلّص جميع ما ترجمتُه بعد ذلك الى العربيّة لأبي جعفر محمّد بن موسى مع كتاب الفِرَق وكتابه في الصناعة.

وكتابه الى أغلوقن. هذا الكتاب مقالتان وعنونها جالينوس في مداواة الأمراض الى اغلوقن ولم يعنونها إلى المتعلّمين،لكنّ أهل إسكندريّة أدخلوهما كما قلت قبيل في عداد الكتب الى المتعلّمين وغرضه فيهما أن يصف مداواة الأمراض التي تعرض كثيراً بقول وجيز لرجل فيلسوف سأله،عندما رأى من آثاره ما أعجبه، أن يكتب له ذلك الكتاب. ولّما كان لا يصل المداوي الى مداواة الأمراض دون تعرّفها قدّم قبل مداواتها دلائلها التي تتعرّف بها ووصف في المقالة الأولى دلائل الحميّات ومداواتها ولم يذكرها كلها، لكنه اقتصر منها على ما يعرض كثيراً. وهذه المقالة تنقسم قسمين، ويصف في القسم الأول من هذه المقالة الحميّات التي تخلو من الأعراض الغريبة ويصف في القسم الثاني الحميّات التي معها اعراض غريبة ويصف في المقالة الثانية دلائل الأورام ومداواتها. وكان وضع جالينوس لهذا الكتاب في الوقت الذي وضع فيه كتاب الفِرَق. وقد كان سبقني الى ترجمة هذا الكتاب سرجس الى السريانيّة. وقد كان قوي بعض القوّة في الترجمة ولم يبلغ غايته. ثمّ ترجمتُه بعدُ الى السريانيّة لسلمويه بعد ترجمتي له كتاب النبض. ثمّ ترجمته في هذه الأيّام الى العربيّة لأبي جعفر محمّد بن موسى.

كتابه في العظام. هذا الكتاب مقالة واحدة وعنونه جالينوس في العظام للمتعلّمين ولم يعنونه الى المتعلمين لأنّ بين قوله عنده الى المتعلّمين وبين قوله للمتعلّمين فرقا. وذلك أنه إذا عنون كتابه الى المتعلّمين دلّ على أنّه ينحو في تعليمه ما يعلّم نحو قوّة المتعلّمين وأنّ له تعليما من وراء هذا التعليم في ذلك الفنّ للمستكملين. وإذا عنون كتابه للمتعلّمين دلّ ذلك على أنّ كتابه ذلك يحيط بجميع العلم بذلك الفنّ إلاّ أنّ تعليمه إنّما هو للمتعلمين وذلك أنّ جالينوس يريد أن يقدّم المتعلّم للطبّ تعلّم علم التشريح على جميع فنون الطبّ، لأنه لا يمكن عنده دون معرفة التشريح أن يتعلم شيئاً من الطب القياسيّ. وغرض

جالينوس في ذلك الكتاب أن يصف كيف حال كل واحد من العظام في نفسه وكيف الحال في اتّصاله بغيره. وكان وَضْع جالينوس له في وقت ما وضع سائر الكتب الى المتعلّمين. وقد كان ترجمه الى السريانيّة سرجس ترجمة رديئة ثمّ ترجمتُه أنا منذ سُنيّات ليوحنّا بن ماسويه وقصدتُ في ترجمته لاستقصاء معانيه على غاية الشرح والايضاح، وذلك ان هذا الرجل يحب الكلام الواضح، ولا يزال يحث عليه. وترجمته قبلُ إلى العربيّة لأبي جعفر محمّد بن موسى.

كتابه في العضل. هذا الكتاب مقالة واحدة ولم يعنونه جالينوس الى المتعلّمين لكنّ أهل إسكندريّة أدخلوه في عداد كتبه الى المتعلّمين، وذلك أنّهم جمعوا الى هاتَيْنْ المقالتين ثلث مقالات أُخَر كتبها جالينوس الى المتعلمين. واحدة في تشريح العصب وواحدة في تشريح العروق غير الضوارب وواحدة في تشريح العروق الضوارب وجعلوه كأنّه كتاب واحد ذو خمس مقالات وعنونوه في التشريح الى المتعلمين وغرض جالينوس فيه إن يصف أمر جميع العضل الذي في كل واحد من الاعضاء كم هي وأيّ العضل هي ومن أين يبتدىء كل واحد منها وما فعلها بغاية الاستقصاء. وكل ما وصفتُه لك في كتاب العظام من أمر جالينوس وأمر سرجس وأمري فافهَمْه عني في هذا الكتاب خلا أنيّ أترجمه الى العربيّة الى هذه الغاية وقد ترجمه حبيش بن الحسن لمحمد بن موسى بن موسى إلى العربيّة.

كتابه في العصب. هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة كتبها الى المتعلّمين فغرضه فيها أن يصف كم زوجاً من العصب تنبت من الدماغ والنخاع وأيّ الأعصاب هي وكيف وأين ينقسم كل واحد منها وما فعله. والقصّة في هذا الكتاب كالقصّة في كتاب العضل.

كتابه في العروق. هذا الكتاب عند جالينوس مقالة واحدة يصف فيها أمر العروق التي تنبض والتي لا تنبض، كتبه للمتعلّمين وعنونه الى انطسثانس. فأمّا أهل الاسكندريّة فقسموه الى مقالتين مقالة في العروق غير الضوارب ومقالة في العروق الضوارب وغرضه فيه أن يصف كم عرقاً تنبت من الكبد وأيّ العروق هي وكيف وأين ينقسم كل واحد منها وكم شرياناً تنبت من القلب وأيّ الشريانات هي وكيف وأين ينقسم كل واحد منها. والقصّة فيه كالقصّة في المقالات التي تقدم ذكرها انتزعتُ جمله، وترجمته الى العربيّة لمحمّد بن موسى.

كتابه في الاسطقسّات على رأي بقراط. هذا الكتاب أيضا مقالة واحدة وغرضه فيه أن يبين أنّ جميع الأجسام التي تقبل الكون والفساد وهي أبدان الحيوان والنبات والأجسام التي

تتولد في بطن الأرض إنّما تركيبها من أربعة اركان وهي الارض والماء والهواء والنار وأنّ هذه هي الأركان الأُوَل البعيدة لبدن الإنسان وأمّا الأركان الثواني القريبة التي منها قوام بدن الإنسان وسائر ما له دم من الحيوان فهي الأخلاط الأربعة أعني الدم والبلغم والمرّتين.وهذا الكتاب من الكتب التي يجب ضرورةً أن تُقْرَأ قبل قراءة كتاب حيلة البُرْء . وقد كان سبقني الى ترجمته سرجس إلاّ أنّه لم يفهمه فأفسده ثمّ إنّي ترجمتُه الى السريانيّة لبختيشوع بن جبريل بعناية واستقصاء وكانت ترجمتي له وجُلُّ ما ترجمتُه لهذا الرجل في وقت منتهى شبابي على تلك السبيل،ثمّ ترجمتُه الى العربيّة لأبي الحسن عليّ بن يحيى .

كتابه في المزاج.هذا الكتاب جعله جالينوس في ثلث مقالات وصف في المقالتين الأوّلتين أصناف مزاج أبدان الحيوان فبينّ كم هي وأيّ الأصناف هي ووصف الدلائل التي تدلّ على كل واحد منها وذكر في المقالة الثالثة منه أصناف مزاج الأدوية وبينّ كيف تُختبر وتُعرف وتلك المقالة تتصل بكتاب قُوَى الأدوية الذي أنا ذاكره فيما بعدُ.وهذا الكتاب أيضاً من الكتب التي يجب قراءتها ضرورةً قبل كتاب حيلة البرء. وقد كان ترجم هذا الكتاب سرجس وترجمتُه الى السريانيّة مع كتاب الأركان ثمّ ترجمتُه بعد ذلك الى العربية لإسحق بن سليمان.

كتابه في القوى الطبيعية.هذا الكتاب أيضا جعله ثلث مقالات وغرضه فيها أن يبينّ أنّ تدبير البدن يكون بثلث قُوى طبيعيّة وهي القوّة الحابلة والقوّة المُنْمِية والقوّة الغاذية وأنّ القوّة الحابلة مركّبة من قوّتين إحداهما تُغيِّر المنيّ وتحيله حتّى تجعل منه الأعضاء المتشابهةَ الأجزاء والأخرى تركب الأعضاء المتشابهة الأجزاء بالهيئة والوضع والمقدار والعدد الذي يُحتاج اليه في كل واحد من الأعضاء المركّبة وأنّه يخدم القوّة الغاذية أربعُ قوى وهي القوّة الجاذبة والقوّة الماسكة والقوّة المغيّرة والقوّة الدافعة . وقد ترجم هذا الكتاب الى السريانيّة سرجس ترجمة سوءٍ ثمّ ترجمتُه أنا الى السريانيّة وأنا غلام قد أتت عليّ سبع عشرة سنة أو نحوها لجبريل بن بختيشوع ولم أكن ترجمتُ قبله إلاّ كتاباً واحداً سأذكره بعدُ وترجمتُه من نسخة يونانيّة فيها أسقاط .ثمّ إنّي تصفّحتُه إذا أحسنت فوقفت منه على اسقاط أُخر فأصلحتها وأحببت إعلامَك ذلك لكيما إنْ وجدت لهذا الكتاب من ترجمتي نُسخاً مختلفة عرفتَ السبب في ذلك وقد ترجمتُ من هذا الكتاب الى العربيّة مقالةً لإسحق بن سليمان.

كتابه في العلل والأعراض.هذا الكتاب ستّ مقالات مجموعة وهي من المقالات التي يحتاج الى قراءتها ضرورةً قبل كتاب حيلة البرء ولم يجعلها جالينوس في كتاب واحد ولا عنونها بعنوان واحد ولكن أهل الإسكندريّة جمعوها وعنونوها بعنوان واحد وهو كتاب العلل

كأنّهم ذهبوا الى أن وسموا الكتاب بأكثر ما فيه.وأمّا السريانيّون فعنونوا هذا الكتاب بعنوان أبعد وأنقص من الواجب فوسموه بكتاب العلل والأعراض،ولو كانوا قصدوا للعنوان التام لقد كان ينبغي أن يذكروا مع الأسباب والأعراض الأمراض أيضا.فأمّا جالينوس فعنون المقالة الأولى من هذه الستّ المقالات في أصناف الأمراض ووصف في تلك المقالة كم أجناس الأمراض وقسم كل واحد من تلك الأجناس الى أنواعه حتّى انتهى في القسمة الى أقصى انواعها وعنون المقالة الثانية منها في أسباب الأمراض وغرضه فيها موافق لعنوانها وذلك أنّه يصف فيها كم أسباب كل واحد من الأمراض وأيّ الأسباب هي. وأمّا المقالة الثالثة من هذه الستّ المقالات فعنونها في أصناف الأعراض ووصف فيها كم أجناس الأعراض وأنواعها وأيّ الأعراض هي وأمّا المقالات الباقية فعنونها في أسباب الأعراض ووصف فيها كم الأسباب الفاعلة لكل واحد من الأعراض وأيّ الأسباب هي . وقد كان ترجم هذا الكتاب سرجس الى السريانيّة مرّتين مرّةً قبل أن يرتاض في كتّاب الاسكندريّة ومرّةً بعد أن ارتاض فيه ثمّ ترجمتُه أنا لبختيشوع بن جبريل الى السريانيّة في وقت منتهى شبابي وقد ترجم حبيش هذه الستّ المقالات لأبي الحسن عليّ بن يحيى الى العربيّة

كتابه في تعرّف علل الأعضاء الباطنة.هذا الكتاب جعله جالينوس في ستّ مقالات وغرضه فيه أن يصف دلائل يُستدَلّ بها على أحوال الأعضاء الباطنة إذا حدثت بها الأمراض وعلى تلك الأمراض التي تحدث بها أيّ الأمراض هي ووصف في المقالة الأولى وبعض الثانية منه السُبُل العاميّة التي تُعرّف بها الأمراض وكشف في المقالة الثانية خطأ ارخيجانس في الطُرُق التي سلكها في طلب هذا الغرض.ثمّ أخذ في باقي المقالة الثانية وفي المقالات الأربع التالية لها في ذكر الأعضاء الباطنة وأمراضها عضوا عضوا،وابتدأ من الدماغ وهلُمّ جرًّا على الولاء يصف الدلائل التي يُستدَلّ بها على واحد واحد منها إذا اعتلّ كيف تُتعرّف علّته الى أن إنتهى الى أقصاها . وقد كان سرجس ترجم هذا الكتاب مرّتين مرّةً لثيادوري أسقف الكرخ ومرّةً لرجل يقال له اليسع.وقد كان بختيشوع بن جبريل سألني تصفّحه وإصلاح أسقاطه ففعلتُ بعد أن أعلمتُه أنّ ترجمته أجود وأسهل فلم يقف الناسخ على تخلّص المواضع التي أصلحتُها فيه وتخلّص كل واحد من تلك المواضع بقدر قوّته فبقي الكتاب غير تامّ الاستقامة والصحّة الى أن كانت أيّامنا هذه وكنت لا أزال أهمّ بإعادة ترجمته فشغلني عنه غيره،الى أن سألني إسـرايل بن زكريّا المعروف بالطيفوريّ إعادة ترجمته فترجمتُه وترجمه الى العربيّة حبيش لأحمد بن موسى .

كتابه في النبض هذا الكتاب جعله جالينوس في ستّ عشرة مقالة وقسمها بأربعة أجزاء في كل واحد من الأجزاء اربع مقالات وعنون الجزء الأوّل منها في أصناف النبض

وغرضه فيه أن يبيّن كم أجناس النبض الأُوَل وأيّ الأجناس هي وكيف ينقسم كل واحد منها الى انواعه الى أن ينتهي الى أقصاها.وعمد في المقالة الأولى من هذا الجزء الى جملة ما يُحتاج اليه من صفة أجناس النبض وأنواعها يجمعه فيها عن آخره وأفرد الثلْث المقالات الباقية من ذلك الجزء للاحتجاج والبحث عن أجناس النبض وأنواعه وعن حدّه ولذلك قد يُحتاج الى قراءة تلك المقالة الأولى من هذا الجزء حاجةً ضروريّةً وأمّا الثلْث المقالات الباقية من هذا الجزء فليس يُحتاج الى قراءتها حاجةً ضروريّةً ولذلك قد يجوز للقارئ إذا قرأ المقالة الأولى في قراءة الجزء الأوّل أن يقتصر عليها من جملة ذلك الجزء ويأخذ بعدها في قراءة الجزء الثاني من هذا الكتاب وقد بيّن جالينوس هذا وأنّه إنّما قصد ليجمع كل ما يُحتاج اليه من علم أجناس النبض وأنواعه في تلك المقالة الأولى لهذا السبب الذي وصفتُ وعنون الجزء الثاني في تعرّف النبض وغرضه فيه أن يصف كيف يتعرف المتعرّف كل واحد من أصناف النبض في مجسّه العروق أعني كيف يتعرّف مثلا النبض العظيم والصغير وكيف يتعرّف النبض السريع والبطيء وكذلك على هذا القياس يخبر عن سائر الأصناف وعنون الجزء الثالث في أسباب النبض وغرضه فيه أن يصف من أيّ الأسباب يكون كل واحد من أصناف النبض أعني من أيّ الأسباب مثلاً يكون النبض العظيم ومن أيها يكون النبض السريع ومن أيّ الأسباب يكون كل واحد من سائر أصناف النبض الباقية وعنون الجزء الرابع في تقدمة المعرفة من النبض وغرضه فيه أن يصف كيف يُستخرَج سابق العلم من كل واحد من أصناف النبض أعني من العظيم والصغير والسريع والبطيء وسائر أصناف النبض . وقد كان سرجس ترجم من هذا الكتاب الى السريانيّة سبع مقالات من كل واحد من الثلْثة الأجزاء الأُوَل مقالة مقالة وهي المقالة الأولى من كل واحد من الأجزاء الثلْثة وأربع مقالات الجزء الأخير وظنّ كما ظنّ أهل الإسكندريّة الذين عنهم أخذ أنّه كما تحرّى من الجزء الأوّل أن يُقرأ منه المقالة الأولى ويقتصر عليها كما قال جالينوس لأنها تحيط بجميع العلم لِما قصده في ذلك الجزء كذلك الحال في سائر الأجزاء وقد عظم خطأهم في ذلك إلاّ أنّ أهل الإسكندريّة كما اقتصروا من كل واحد من الأجزاء الثلْثة الأُول على مقالة مقالة كذلك اقتصروا من الجزء الرابع أيضاً على المقالة الأولى منه ولذلك قد نجد مصاحف كثيرة باليونانية إنما فيها هذه الأربع المقالات فقط وقد انتُخِبت من كل واحد من تلك الأجزاء الأربعة ونُسِخت متواليةً ونجد أيضا المفسّرين من الذين قصدوا لشرح كتاب النبض إنّما شرحوا منه هذه المقالات الأربع وفضحوا انفسهم بذلك.فأمّا الراسيّ فكان أقرب الى الإحسان منهم وذلك أنّه انتبه من يومه وأحسّ أنّه قد يُحتاج حاجةً ضروريّةً الى قراءة سائر مقالات الجزء الرابع فترجمها عن آخرها ثم إن أيّوب الرهاويّ ترجم لجبريل

بن بختيشوع المقالات السبع الباقية وقد ترجمتُ أنا هذا الكتاب كلّه الى السريانيّة منذ سُنيّات ليوحنّا بن ماسويه وبالغت في العناية بتلخيصه وحُسْن العبارة وترجمتُ أيضا المقالة الأولى من هذا الكتاب الى العربيّة لمحمّد بن موسى وأمّا باقي هذا الكتاب فتولّى ترجمتَه حبيش من النسخة السريانيّة التي ترجمتُها وحبيش رجل مطبوع على الفهم ويروم أن يقتدي بطريقي في الترجمة إلاّ أنّي لا أحسب عنايته بحسب طبيعته وهذا الكتاب يُعَدّ من سابق العلم .

كتابه في اصناف الحمّيات.هذا الكتاب جعله في مقالتين وغرضه فيه أن يصف أجناس الحمّيات وأنواعها ودلائلها ووصف في المقالة الأولى منه جنسين من أجناسها أحدهما يكون في الروح والآخر في الأعضاء الأصليّة المعروفة بالصلبة ووصف في المقالة الثانية الجنس الثالث منها الذي يكون في الأخلاط اذا عفنت . وقد كان سرجس ترجم هذا الكتاب ترجمةً غير محمودة وترجمتُه أنا في أوّل الأمر لجبريل بن بختيشوع وأنا غلام وكان هذا أوّل كتاب ترجمتُه من كتب جالينوس الى السريانيّة ثمّ انّي من بعد ما استكملت في السنّ تصفّحتُه فوجدت فيه أسقاطا فأصلحتها بعناية وصحّحته عند ما أردت نسخةً لولدي ترجمتُه أيضا الى العربيّة لأبي الحسن أحمد بن موسى .

كتابه في البحران.هذا الكتاب جعله جالينوس في ثلث مقالات وغرضه فيه أن يصف كيف يصل الإنسان الى أن يتقدّم فيعرف هل يكون البحران أم لا وإن كان فمتى يحدث وبماذا والى أيّ شيء يؤول أمره . وقد كان ترجمه سرجس وأصلحتُه منذ سنيّات وبالغتُ في تصحيحه ليوحنّا بن ماسويه وترجمتُه أيضا الى العربيّة لمحمّد بن موسى .

كتابه في أيّام البحران.هذا الكتاب أيضا جعله جالينوس ثلث مقالات وغرضه في المقالتين الأوّلتين أن يصف اختلاف الحال من الأيّام في القوّة يكون فيه البحران وأيّها لا يكون فيه البحران وأيّ تلك الأيّام التي يكون فيها البحران يكون البحران الحادث محمودا وأيّها يكون البحران فيها مذموما وما يتّصل بذلك ويصف في المقالة الثالثة الأسباب التي من أجلها اختلفت الأيّام في قواها هذا الاختلاف . وقد كان ترجم هذا الكتاب الى السريانيّة سرجس واصلحتُه مع إصلاحي الكتاب الذي قبله وترجمته أيضا الى العربيّة لمحمّد بن موسى وهذا الكتاب والكتاب الذي قبله يُعَدّان من سابق العلم.

كتابه في حيلة البرء.هذا الكتاب جعله في اربع عشرة مقالة وغرضه فيه أن يصف كيف يداوى كل واحد من الأمراض بطريق القياس ويقتصر فيه على الأعراض العاميّة التي ينبغي أن يُقصد قصدها في ذلك فيُستخرَج منها ما ينبغي ان يداوى به كل مرض من

الأمراض ويضرب لذلك مثالات يسيرة من أشياء جزئية،وكان وضع ستّ مقالات لرجل يقال له ايارن بيّن في المقالة الأولى والثانية منها الأصول الصحيحة التي عليها يكون مبنى الأمر في هذا العلم وفسخ الأصول الخطأ التي أصّلها أراسطراطس وأصحابه ثمّ وصف في المقالات الأربع الباقية مداواة تفرُّق الاتّصال من كل واحد من الأعضاء ثم إن ايارن توفي فقطع جالينوس استتمام الكتاب الى أن سأله اوجانيانوس أن يتمّه فوضع له الثماني المقالات الباقية فوصف في الستّ المقالات الأُوَل منها مداواة أمراض الأعضاء المركّبة المتشابهة الأجزاء وفي المقالتين الباقيتين مداواة أمراض الأعضاء المركبّة ووصف في المقالة الأولى من الستّ المقالات الأول مداواة أصناف سوء المزاج كلّها إذا كانت في عضو واحد وأجرى أمرها على التمثيل بما يحدث في المعدة ثمّ وصف في المقالة التي بعدها وهي الثامنة من جملة الكتاب مداواة أصناف الحمّى التي تكون في الروح وهي حمّى يوم ثمّ وصف في المقالة التي تتلوها وهي التاسعة مداواة الحمّى المطبقة ثمّ وصف في المقالة العاشرة مداواة الحمّى التي تكون في الأعضاء الأصليّة وهى الدقّ ووصف فيها جميع ما يُحتاج الى علمه من استعمال الحمّام ثمّ وصف في الحادية عشرة وفي الثانية عشرة مداواة الحمّيات التي تكون من عفونة الأخلاط أمّا في الحادية عشرة فما كان منها خلوا من أعراض غريبة وأمّا في الثانية عشرة فما كان منها مع أعراض غريبة . وقد كان ترجم هذا الكتاب الى السريانيّة سرجس فكانت ترجمته الستَّ المقالات الأُول وهو بعدُ ضعيف لم يقو في الترجمة ثمّ إنّه ترجم الثماني المقالات الباقية من بعد أن تدّرب فكانت ترجمته لها أصلح من ترجمته المقالات الأُول وقد كان سلمويه اذْ أَرَنِي على أن أصلح له هذا الجزء الثاني وطمع أن يكون ذلك أسهل من الترجمة وأجود فقابلني ببعض المقالة السابعة ومعه السريانيّ ومعي اليونانيّ وهو يقرأ عليّ السريانيّة وكنتُ كلما مرّ بي شيء مخالف لليونانيّ خبّرتُه به فجعل يصلح حتى كبر عليه الأمر وتبيّن له أن الترجمة من الرأس أرخى وأبلغ وأنّ الأمر يكون فيها أشدّ انتظاماً. فسألني ترجمة تلك المقالات فترجمتُها عن آخرها وكنّا بالرقّة في أيّام غزوات المأمون ودفعها الى زكريّا بن عبد الله المعروف بالطيفوريّ لّما أراد الانحدار الى مدينة السلم لتُنْسَخ له هناك فوقع حريق في السفينة التي كان فيها زكريّا فاحترق الكتاب ولم يبق له نسخة ثمّ إني بعد سنين ترجمتُ الكتاب من أوله لبختيشوع بن جبريل وكانت عندي للثماني المقالات الأخيرة منه عدّة نسخ باليونانيّة فقابلتُ بها وصحّحت منها نسخة وترجمتها بغاية ما أمكنني من الاستقصاء والبلاغة فأمّا الستّ المقالات الأُول فلم أكن وقعت لها إلا على سخة واحدة وكانت مع ذلك نسخة كثيرة الخطأ فلم يمكنّي لذلك تخلّص تلك المقالات على غاية ما ينبغي. ثمّ إنيّ وقعتُ على نسخة اخرى فقابلتُ بها وأصلحت ما أمكنني إصلاحه وأخلو إلى أنيّ أقابل به ثالثة إن اتفقت لي نسخة ثالثة فإن نسخ هذا الكتاب باليونانيّة قليلة وذلك انه لم

يكن مما يقرأ في كتاب الاسكندرية.وترجم هذا الكتاب من النسخ السريانية التي ترجمتها حبيش بن الحسن لمحمد بن موسى ثم انه سألني بعد ترجمته لها أن أتصفح له المقالات الثماني الأخيرة وأصلح ما وجدت من الاسقاط فأجبته الى ذلك وأجدت فيه.

فهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في موضع تعليم الطب بالاسكندرية وكانوا يقرؤنها على هذا الترتيب الذي أجريت ذكرها عليه وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة امام منها وتفهمه كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالاسكول في كل يوم على كتاب امام.اما من كتب المتقدمين وإما من سائر الكتب وإنما كانوا يقرئونها الأفراد كل واحد على حدته بعد الارتياض بتلك الكتب التي ذكرتُ كما يقرأ أصحابنا اليوم تفاسير كتب المتقدمين واما جالينوس فلم ير أن تقرأ كتبه على هذا النظام لكنّه تقدّم في أن يقرأ من كتبه بعد كتابه في الفرق كتبه في التشريح ولذلك أنا مفتتح من ذكر كتبه بتعديد كتبه في التشريح ثم متبعها بسائر كتبه على الولاء وعلى النظام والترتيب الذي وضعه هو.

كتابه في علاج التشريح . هذا الكتاب كتبه في خمس عشرة مقالة وصف في المقالة الأولى العضل والرباطات التي في اليد وفي المقالة الثانية العضل والرباطات التي في الرجل وفي المقالة الثالثة العصب والعروق التي في اليدين والرجلين وفي الرابعة العضل الذي يحرّك الخدين والشفتين واللحى الأسفل والرأس والرقبة والكتفين وفي الخامسة عضل الصدر ومراقّ البطن والمتنين والصلب ووصف في السادسة آلات الغذاء وهي المعدة والأمعاء والكبد والطحال والكلى والمثانة وما أشبه ذلك وفي السابعة والثامنة وصف تشريح آلات التنفّس أمّا في السابعة فوصف ما يظهر في التشريح في القلب والرئة والعروق الضوارب بعد موت الحيوان وما دام حيّاً وأمّا في الثامنة فوصف ما يظهر في التشريح في جميع الصدر وأفرد المقالة التاسعة بأسرها لصفة تشريح الدماغ والنخاع ووصف في المقالة العاشرة تشريح العينين واللسان والمريء وما يتّصل بهذه الأعضاء ووصف في الحادية عشرة ما في الحنجرة والعظم الذي تشبهه اليونانية باللام من أحرفهم وهو هذا Λ وما يتصل بذلك والعصب الذي يأتي هذا الموضع ووصف في الثانية عشرة تشريح اعضاء التوليد وفي الثالثة عشرة تشريح العروق الضوارب وغير الضوارب وفي الرابعة عشرة تشريح العصب الذي ينبت من الدماغ وفي الخامسة عشرة تشريح العصب الذي ينبت من النخاع وقد كان ترجم هذا الكتاب الى السريانيّ أيّوب الرهاويّ لجبريل بن بختيشوع وأصلحتُه منذ قريب ليوحنا بن ماسويه وبالغتُ في العناية بتصحيحه .

كتابه في اختصار كتاب مارينس في التشريح.هذا الكتاب ذكر أنه جعله في أربع

مقالات ولا رأيناه الى هذه الغاية ولا سمعت أحدا يخبر بأنه رآه أو علم مكانه وقد خبّر جالينوس في كتابه المعروف بالفهرست بعدد مقالات مارينس التي اختصرها في هذا الكتاب وما في مقالة مقالة منها.

كتابه في اختصار كتاب لوقس في التشريح.هذا الكتاب ذكر أنّه جعله في مقالتين وقصّة هذا الكتاب قصّة ما قبله وما رأيته ولا أعرف له أثرا.

كتابه فيما وقع من الاختلاف في التشريح.هذا الكتاب جعله في مقالتين وغرضه فيه ان يبينّ من أمر الاختلاف الذي وقع في كتب التشريح فيما بين من كان قبله من أصحاب التشريح أيّ شيء انّما هو في الكلام فقط وأيّ شيء منه وقع في المعنى وما سبب ذلك . وكان ترجم هذا الكتاب أيّوب الرهاويّ فأعياني إصلاحه فأعدت ترجمتَه ليوحنّا بن ماسويه الى السريانية وتخلصته احسنَ تخلّصٍ وترجمه الى العربية حبيش لمحمد بن موسى

كتابه في تشريح الحيوان الميّت.هذا الكتاب جعله مقالة واحدة يصف فيها الأشياء التي تُعلَم من تشريح الحيوان الميّت ايّ الأشياء هي : وقد كان أيوب ترجمه وأعدتُ ترجمته مع الكتاب الذي قبله الى السريانية وترجمه الى العربية حبيش لمحمد بن موسى.

كتابه في تشريح الحيوان الحي.هذا الكتاب جعله في مقالتين وغرضه فيه ان يبين الأشياء التي تعلم من تشريح الحيوان الحي ايّ الأشياء هي وترجم ايوب الرهاوي ايضا هذا الكتاب وأعدت انا ترجمته مع الكتاب الذي قبله الى السريانية وترجمه حبيش الى العربية لمحمد بن موسى.

كتابه في علم بقراط بالتشريح.هذا الكتاب جعله في خمس مقالات وكتبه لفويشس في حداثة سنّه وغرضه فيه أن يبينّ أنّ ابقراط كان حاذقا بعلم التشريح ويأتي على ذلك بشواهد من جميع كتبه . وقد كان ترجم هذا الكتاب الى السريانيّة أيّوب ثمّ ترجمتُه أنا مع الكتب التي ذكرتها قبله وبالغت في تلخصيه وترجمه الى العربيّة حبيش لمحمد بن موسى.

كتابه في علم ارسسطراطس في التشريح . هذا الكتاب جعله ثلث مقالات وكتبه ايضاً « الى فويشس » في حداثة سنه وغرضه فيه أن يشرح ما قاله ارسسطراطس في التشريح في جميع كتبه ثم يبينّ صوابه فيما أصاب وخطأه فيما أخطأ . . ولم يترجم هذا الكتاب أحد قبلي فترجمتُه أنا الى السريانيّة مع الكتب التي ترجمتُها وذكرتُها قبله على أنّي ما وقعتُ له إلاّ على نسخة واحدة كثيرة الأسقاط ناقصة من آخرها قليلاً وما لخصته إلا بكدّ شديد ولكنّه قد خرج مفهوماً وتوجّبتُ فيه ألاّ أزول عن معاني جالينوس بمبلغ طاقتي وترجمه إلى العربيّة حبيش لمحمّد بن موسى..

كتابه فيما لم يعلم لوقس من أمر التشريح . هذا الكتاب ذكر انه جعله في أربع مقالات : فأمّا أنا فلم أره ولا بلغني أنّ أحداً رآه .

كتابه فيما خالف فيه لوقس . هذا الكتاب جعله فيما ذكر في مقالتين . . وما رأيتُه ولا أعرف أحداً رآه .

كتابه في تشريح الرحم . هذا الكتاب مقالة واحدة صغيرة كتبه لامرأة قابلة في حداثة سنّه فيه جميع ما يُحتاج اليه من تشريح الرحم وما يتولّد فيه في وقت الحمل . وقد كان ترجم هذا الكتاب أيّوب ثمّ ترجمته أنا مع سائر ما ترجمته من كتب التشريح الى السريانيّة وقد ترجمه حبيش الى العربيّة لمحمّد بن موسى .

كتابه في مفصل الفقرة الأولى من فقار الرقبة . مقالة

وكتابه في اختلاف الاعضاء المتشابهة الاجزاء. مقالة : [ترجمها حنين بعد هذا الكتاب وترجمها الى العربيّة تلميذه عيسى بن يحيى] .

كتاب في تشريح آلات الصوت. هذا الكتاب مقالة واحدة وهو مفتعل على لسان جالينوس وليس هو لجالينوس ولا لغيره من القدماء لكنّه لبعض الحدث جمعه من كتب جالينوس وكان الجامع له ضعيفاً : إلّا أن يوحنّا بن ماسويه سألني ترجمتَه فأجبتُه الى ذلك ولستُ أحفظ أترجمتُه ترجمةً أم أصلحتُه إصلاحاً إلّا أنّي أعلم تلخّصتُه بأجود ما أمكنني .

كتاب في تشريح العين . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة وعنوانه أيضاً باطل لأنّه يُنسب الى جالينوس ، وخليقٌ أن يكون لروفس أو لِمَن هو دونه . وقد كان أيّوب ترجم هذا الكتاب ثمّ تلخّصته بالمساعدة ليوحّنا بن ماسويه .

فهذه كتبه الصحيحة والمنسوبة اليه في التشريح وتتلوها كتبه في أفاعيل الأعضاء ومنافعها وأنا آخذ في ذكرها خلا ما تقدّم ذكره منها والذي سبق ذكره هو كتاب القوى الطبيعيّة .

كتابه في حركة الصدر والرئة . هذا الكتاب جعله ثلث مقالات وكان وضْعُه له في حداثة سنّة بعد عودته الأولى من روميّة وكان حينئذٍ مقيماً بمدينة سمرنا يتعلّم عند فالفس وإنّما كان سأله أيّاه بعض من كان يتعلّم معه وصف في المقالتين الأوّلتين منه وفي أوّل الثالثة ما أخذه عن فالفس معلّمه في ذلك الفنّ ثمّ وصف في باقي المقالة ما كان هو المستخرج له . ولم أترجم أنا هذا الكتاب الى السريانيّة ولا أحد قبلي ولكنّ اصطفن بن بسيل ترجمه الى العربيّة لمحمدّ بن موسى ثمّ سألني محمّد بن موسى المقابلة به وإصلاح سقط إن كان فيه

ففعلتُ ثمّ سأل يوحنّا بن ماسويه حبيشاً أن ينقله له من العربيّة الى السريانيّة فنقله له .

كتابه في علل التنفّس . هذا الكتاب جعله في مقالتين في رحلته الأولى الى روميّة لفويشس وغرضه فيه أن يبينّ من أيّ الآلات يكون التنفّس عفواً ومن أيّها يكون باستكراه : وكان أيّوب ترجمه ترجمةً لا تُفهمَ وترجمه ايضاً اصطفن الى العربيّة لمحمّد بن موسى وسألني محمّد فيه قبل الذي سألني في الكتاب الذي قبله وأمر أصطفن بمقابلتي فأصلحتُ السرياني بكلام مفهوم مستقيم لا يُنكر منه شيء لأنّي أحببتُ أن أتّخذ نسخةً لولدي والعربيَّ أيضاً كمثله على أنّه قد كان في الأصل أصلح من السريانيّ بكثير .

كتابه في الصوت.هذا الكتاب جعله في أربع مقالات بعد الكتاب الذي ذكرتُه قبله وغرضه فيه أن يبينّ كيف يكون الصوت وأيّ شيء هو وما مادّته وبأيّ الآلات يحدث وأيّ الأعضاء تعين على حدوثه وكيف تختلف الأصوات . ولم أترجم هذا الكتاب الى السريانيّة ولا ترجمه أحد ممّن كان قبلي لكنّي ترجمتُه الى العربيّة لمحمّد بن عبد الملك الوزير منذ نحو عشرين سنة وبالغتُ في تلخيصه بحسب ما كان عليه ذلك الرجل من حسن الفهم وقد كان قرأه محمّد فغيّر فيه كلاماً كثيراً بحسب ما كان يرى هو أنّه أجود ثمّ نظر فيه محمّد بن موسى وفي النسخة الأولى فاختار النسخة الأولى وانتسخها وأحببتُ أن أبينّ ذلك لك لتعلم سبب الاختلاف بين النسختين إذا كانتا موجودتين وقد كان يوحنّا بن ماسويه سأل حبيشاً ترجمة هذا الكتاب من العربيّة الى السريانيّة فترجمه له.

كتابه في حركة العضل . هذا الكتاب جعله مقالتين غرضه فيه أن يبينّ ما حركة العضل وكيف هي وكيف تكون هذه الحركات المختلفة من العضل . وإنّما حركته واحدة ويبحث فيه أيضاً عن النفس هل هو من الحركات الإراديّة أو من الحركات الطبيعيّة ويفحص فيه عن أشياء كثيرة لطيفة من هذا الفنّ . . . وهذا الكتاب ترجمتُه أنا الى السريانيّة ولم يسبقني إليه أحد وترجمه أصطفن إلى العربيّة وسألني محمّد بن موسى المقابلة به مع اليونانيّ وإصلاحَه ففعلتُ .

كتابه في اعتقاد الخطأ الذي اعتُقد في تمييز البول من الدم . هذا الكتاب مقالة واحدة . . وقد كنتُ وقعتُ على نسخة باليونانيّة ، ولم يتهيّأ لي قراءته فضلاً عن ترجمته ولا ترجمه غيري .

كتابه في الحاجة الى النبض . هذا الكتاب مقالة واحدة بيّن فيها ما منفعة النبض . ترجمتُها أنا الى السريانيّة لسلمويه بن بنان وترجمها حبيش الى العربيّة مع كتاب النبض الكبير [وترجمه إسحق بن حنين بعد وفاة أبيه] .

كتابه في الحاجة الى التنفس ، هذا الكتاب أيضا مقالة واحدة إلا أنها عظيمة يفحص فيها عن منفعة التنفّس ما هي : ولا أعلم أنّ هذا الكتاب تُرجِم الى السريانيّة وأمّا العربيّة فترجمه اصطفن وكنتُ أنا أيضاً ترجمتُ الى العربيّة نحو نصفه لمحمّد بن موسى وعرض عارض عاق عن استتمامه ثمّ انّ عيسى تلميذي سألني ترجمتَه إلى السريانيّة فأسعفُته بذلك .

كتابه في العروق الضوارب هل يجري فيها الدم بالطبع أم لا . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة وغرضه فيه موافق لعنوانه : وقد كنتُ ترجمتُه وأنا غلام إلى السريانيّة لجبريل إلاّ أنّي لم أثق بصحّته لأنّ نسخته كانت واحدة كثيرة الخطأ ثمّ إنّي بآخره استقصيت ترجمته الى السريانيّة وترجمه إلى العربيّة عيسى بن يحيى .

كتابه في قوى الأدوية المسهلة . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة بيّن فيها أنّ إسهال الأدوية ما تسهل ليس هو بأنّ كل واحد من الأدوية يحيل ما يصادفه في البدن الى طبيعته ثمّ يندفع فيخرج لكنّ كل واحد منها يجتذب خلطاً موافقاً مشاكلاً له . ترجم هذه المقالة الى السريانيّة أيّوب الرهاوي ونُسْختها عندي باليونانيّة وقد ترجمتُها إلى السريانيّة وترجمها عيسى بن يحيى الى العربيّة .

كتابه في العادات. هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه أن يبيّن أنّ العادة أحد الأعراض التي ينبغي أن يُنْظَر فيها . ترجمتُ هذه المقالة الى السريانيّة لسلمويه بن بنان ويتلو هذه المقالة تفسير ما أتى به جالينوس فيها من الشهادات من قول افلاطن بشرح ايروفيلس له وتفسير ما أتى به من قول بقراط بشرح جالينوس له . . وترجمه حبيش الى العربيّة لأحمد بن موسى .

كتابه في آراء بقراط وفلاطن ، هذا الكتاب كتبه في عشر مقالات وغرضه فيه أن يبيّن أنّ فلاطن في أكثر أقاويله موافق لابقراط من قِبَل أنّه عنه أخذها وأنّ ارسطوطالس فيما خالفهما فيه قد اخطأ ويبيّن فيه جميع ما يُحتاج إليه من أمر قوّة النفس المدبّرة التي بها يكون الفكر والتوهّم والذكر ومن أمر الأصول الثلثة التي منها تنبعث القوى التي يكون بها تدبير البدن وغير ذلك من فنون شتّى . وكان ترجم هذا الكتاب الى السريانيّة أيّوب ولم يترجمه الى هذه الغاية أحد غيره وكانت له عندي عدّة نسخ يونانيّة شُغِلْتُ عنها بغيرها ثمّ ترجمتُه من بعدُ إلى السريانيّة وأضفتُ إليه مقالة عملتُها في الاعتذار لجالينوس فيما قاله في المقالة السابعة من هذا الكتاب وترجمه إلى العربيّة حبيش لمحمّد بن موسى .

كتابه في الحركات المعتاصة المجهولة . هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه أن

يبينّ أمر حركات قد كان جهلها هو ومن كان قبله ثم إنّه علمها من بعدُ : ترجمها أيّوب وأمّا أنا فلم أترجمها فيما مضى وكانت نسخة الكتاب عندي ثمّ إنيّ ترجمتُه بعدُ إلى السريانيّة ثمّ الى العربيّة لمحمّد بن موسى .

كتابه في آلة الشمّ . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة . . وكانت نسخته عندي باليونانيّة إلا أنيّ لم أتفرّغ لقراءته ثمّ ترجمتُه إلى السريانيّة [ثمّ ترجمه إسحق بن حنين الى العربيّة] .

كتابه في منافع الأعضاء.هذا الكتاب جعله في سبع عشرة مقالة بينّ في المقالة الأولى والثانية منه حكمة الباريء في إتقان خلقة اليد وبينّ في « المقالة الثالثة » حكمته في إتقان خلقة الرِجْل وفي المقالة الرابعة والخامسة حكمته في آلات الغذاء وفي السادسة والسابعة أمر آلات التنفّس . وفي المقالة الثامنة والتاسعة أمر ما في الرأس وفي المقالة العاشرة أمر العينين وفي المقالة الحادية عشرة سائر ما في الوجه وفي المقالة الثانية عشرة نواحي الصدر والكتفين ثمّ وصف في المقالتين اللتين بعد ذلك الحكمة في اعضاء التوليد وفي الخامسة عشرة احتجاجاً مناسباً لما فيها ولما بعدها ثمّ في السادسة عشرة أمر الآلات المشتركة للبدن كلّه وهي العروق الضوارب وغير الضوارب والأعصاب ثمّ وصف في المقالة السابعة عشرة حال جميع الأعضاء ومقاديرها وبينّ منافع ذلك الكتاب كلّه . . وقد كان ترجم هذا الكتاب سرجس الى السريانيّة ترجمةً رديئةً وقد ترجمتُه أنا الى السريانيّة لسلمويه وترجمه حبيش الى العربيّة لمحمّد وتصفّحتُ مقالات وأصلحت أسقاطها وأنا على إصلاح الباقي [ترجم حنين بعد هذا القول المقالة السابعة عشرة من هذا الكتاب الى العربيّة] .

ثم تتلو هذه الكتبَ الكتبُ التي يُحتاج الى قراءتها قبل قراءة كتاب حيلة البرء،وقد ذكرتُ بعض تلك الكتب فيما ذكرتُ منها كتاب الأركان وكتاب المزاج وكتاب العلل والأعراض وكتاب تعرّف علل الأعضاء الباطنة وكتاب أصناف الحميّات وكتاب الصناعة ومن الكتب التي في تقدمة المعرفة كتاب البحران وكتاب أيّام البحران وكتابه في النبض الصغير والكبير وأنا واصف الآن ما بقي بعد هذه من تلك الكتب.

كتابه في أفضل هيئات البدن . هذا الكتاب مقالة واحدة تتلو المقالتين الأوّلتين من كتاب المزاج وغرضه فيها يتبينّ من عنوانها . . وقد ترجمتُ هذا الكتاب الى السريانيّة لولدي وترجمُته أيضاً لأبي الحسن علي بن يحيى الى العربيّة .

كتابه في خصب البدن.هذا الكتاب مقالة واحدة صغيرة وغرضه فيها يتبينّ من عنوانها . وقد ترجمتُها الى السريانيّة مع المقالة التي قبلها وقد كان سألني علي بن يحيى ترجمتَها

الى العربيّة ولا أحسب ذلك متهيّئاً لي وقد ترجمها حبيش لأبي الحسن أحمد بن موسى الى العربّية .

كتابه في سوء المزاج المختلف ، هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة وغرضه فيه يتبينّ من عنوانها وذكر فيه أيّ أصناف سوء المزاج هو مستوٍ في البدن كلّه وكيف يكون الحال فيه وأيّ أصناف سوء المزاج هو المختلف في اعضاء البدن . وقد ترجمه أيّوب وكانت نسخته عندي باليونانيّة ولم أتفرّغ لقراءته الى بعدُ ثمّ ترجمتُه أنا الى العربيّة لأبي الحسن أحمد بن موسى .

كتابه في الأدوية المفردة . هذا الكتاب جعله جالينوس في احدى عشرة مقالة ، ويتلو كما وصفتُ المقالةَ الثالثةَ من كتاب المزاج كشف في المقالتين الأوّلتين خطأ مَن أخطأ في الطرق الرديئة التي سُلِكت في الحكم على قوى الأدوية ثمّ أصّل في المقالة الثالثة أصلاً صحيحاً لجميع العلم بحكم القوى الأُوَل من الأدوية ثمّ بيّن في المقالة الرابعة أمر القوى الثواني وهي الطعوم والروائح وأخبر بما يُستدَلّ عليه منها على القوى الأُوَل من الأدوية ووصف في المقالة الخامسة القوى الثوالث من الأدوية وهي أفاعيلها في البدن من الإسخان والتبريد والتجفيف والترطيب،ثمّ وصف في المقالات الثلث التي تتلو تلك قوّة دواء دواء من الأدوية التي هي أجزاء من النبت ثمّ وصف في المقالة التاسعة قوى الأدوية التي هي أجزاء من الأرض أعني أصناف التراب والطين والحجارة والمعادن، ثم وصف في العاشرة قوى الأدوية التي هي مّما يتولّد في أبدان الحيوان ثمّ وصف في الحادية عشرة قوى الأدوية التي هي مّما يتولّد في البحر والماء المالح. وقد كان ترجم الجزء الأوّل وهو خمس مقالات الى السريانيّة يوسف الخوري ترجمةً خبيثةً رديئةً ثمّ ترجمه بعدُ أيوب أصلح مما ترجمه يوسف ولم يتخلصه على ما ينبغي ثم ترجمتُه إلى السريانيّة لسلمويه وبالغتُ في تخلّصه،وقد كان ترجم الجزء الثاني من هذا الكتاب سرجس وسألني يوحنّا بن ماسويه المقابلةَ بالجزء الثاني من هذا الكتاب وإصلاحَه ففعلتُ على أنّ الأصلح كان ترجمتِه وترجم هذا الكتاب الى العربيّة حبيش لأحمد أبن موسى [اختصر حنين بعد هذا القول الكتاب بالسريانيّة وترجم الخمس المقالات الأُوَل لعلي بن يحيى].

وكتابه في دلائل علل العين.هذا الكتاب مقالة واحدة ، كتبها في حداثة سنّه لغلام كحّال وقد لخّص فيها العلل التي تكون في كل واحدة من طبقات العين ووصف دلائلها . وترجم هذا الكتاب الى السريانيّة سرجس وكانت نسخته باليونانيّة عندي إلاّ أنّي لم أتفرّغ لترجمته .

كتابه في أوقات الأمراض ، هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة ووصف فيها أمر أوقات المرض الأربعة أعني الابتداء والتزيّد والوقوف والانحطاط . وقد ترجم هذا الكتاب أيّوب وكانت نسخته عندي باليونانيّة ولم أتفرّغ لترجمته،ثمّ إنّي ترجمتُه إلى السريانيّة وترجمه الى العربيّة عيسى بن علي .

كتابه في الامتلاء.هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة ويصف فيها أمر كثرة الأخلاط ويصفها ، ثمّ يصف « دلائل كل واحد من أصنافها . وقد ترجمتُه منذ قريب لبختيشوع على نحو ما من عادتي أن أستعمله في الترجمة من الكلام وهو أبلغ الكلام عندي وأفحله وأقربه من اليونانيّة من غير تعدٍّ لحقوق السريانيّة ثم سألني بختيشوع أن أغيّر ترجمَته بكلام أسهل ، وأملس وأوسع من الكلام الأوّل ففعلتُ وقد ترجم هذا الكتاب الى العربيّة اصطفن ولم أنظر فيه .

كتابه في الأورام.هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة ووسمه جالينوس بأصناف الغلظ الخارج عن الطبيعة ووصف فيه جميع أصناف الأورام ودلائلها . . عملتُ لهذا الكتاب جُمَلاً على التقسيم مع عشر مقالات كنتُ قد أخرجت جملتها وأحسب أيّوب كان ترجمه وترجمه إبراهيم بن الصلت الى العربيّة لأبي الحسن أحمد بن موسى [ووُجُد بعد ذلك بترجمة حبيش وخطّه] .

كتابه في الأسباب البادئة وهي الأُوَل التي تحدث من خارج البدن.هذا الكتاب مقالة واحدة بيّن فيها جالينوس أنّ للأسباب البادئة عملاً في البدن ونقض قول مَن دفع عملها . وقد ترجمه أيّوب وكانت نسخته عندي يونانيّةً إلاّ أنّي لم أفرغ لترجمته .

كتابه في الأسباب المتصّلة بالمرض.وهو مقالة واحدة ذكر فيها الأسباب المتّصلة بالمرض الفاعلة له . . وقصّتها مثل قصّة المقالة التي قبلها.

كتابه في الرعشة والنافض والاختلاج والتشنّج . كانت قصّة هذا الكتاب قصّة ما قبله وكنتُ ترجمت « نحواً من نصفه ثمّ إنّي استتممتُه الى السريانيّة وترجمه الى العربيّة حبيش.

كتابه في أجزاء الطب . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة يقسم فيه الطبّ على طرق شتّى من التقسيم : وقد ترجمتُ هذا الكتاب الى السريانيّة لرجل يقال له علي يُعَرف بالفيّوم [ترجم من هذا الكتاب حنين قبل وفاته بنحو من شهرين زيادة على النصف وأتمّه إسحق ابنه الى العربيّة] .

كتابه في المنيّ ، هذا الكتاب مقالتان وغرضه فيه أن يبيّن أنّ الشيء الذي يتولّد منه جميع أعضاء البدن ليس هو الدم كما ظنّ أرسطوطالس لكنّ تولّد جميع الأعضاء الأصليّة انّما هو من المنيّ وهي الأعضاء البيض وأن الذي يتولّد من الدم إنّما هو اللحم الأحمر وحده . وقد ترجمت هذا الكتاب الى السريانيّة لسلمويه وترجمته الى العربيّة لأحمد بن موسى .

كتابه في تولّد الجنين المولود لسبعة أشهر . هذا الكتاب مقالة واحدة . وكانت عندي نسخة ولم تكن تهيّأت لي قراءته على ما ينبغي فضلاً عن ترجمته على أنّه كتاب حسن ظريف عظيم المنفعة ثمّ ترجمته من بعدُ إلى السريانيّة والعربيّة .

كتاب في المرّة السوداء . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة يصف فيها أصناف السوداء ودلائلها . وقد كان ترجمه أيّوب منذ قريب لبختيشوع بن جبريل ثمّ ترجمه اصطفن الى العربيّة لمحمّد بن موسى ثم ترجمتُه [هذا أيضاً ممّا اختصره هو وترجمه عيسى] .

كتابه في أدوار الحمّيات وتراكيبها : هذا الكتاب مقالة واحدة يناقض فيها قوماً ادّعوا الباطل من أمر أدوار الحمّيات وتراكيبها . وكانت نسخته عندي باليونانيّة إلاّ أنّه لم تتهيّأ لي ترجمته الى السريانية ثمّ إنّي ترجمتُه بعدُ . وعنوان هذا الكتاب عند جالينوس مناقضة من تكلّم في الرسوم وقد توجد مقالة أخرى تُنسَب الى جالينوس في هذا الباب وليست له .

وأما امر كتبه الموصوفة في سابق العلم فقد بقي بعدَ كتاب البحران وكتاب أيّام البحران وكتابيَ النبض الصغير والكبير اللذين قد تقدّم ذكرهما ما أنا مستأنف ذكره من الكتب .

جملة كتابه الكبير في النبض.ذكر جالينوس أنه أجمل كتابه الكبير في النبض في مقالة واحدة ، وأمّا أنا فقد رأيتُ باليونانية مقالة ينحى بها هذا النحو ولست أصدّق أن جالينوس الواضع لتلك المقالة لأنّها لا تحيط بكل ما يُحتاج إليه من أمر النبض وليست بحسنة أيضاً وقد يجوز أن يكون جالينوس قد وعد أن يضع تلك المقالة فلم يتهيّأ له وضعها فلمّا وجده بعض الكذّابين قد وعد ولم يَفِ تخرّص وَضع تلك المقالة ، وأثبت ذكرَها في الفهرست كيما يصدَّق فيها ويجوز أن يكون جالينوس أيضاً قد وضع مقالة في ذلك غير تلك قد درست كما درس كثير من كتبه وافتُعلت هذه المقالة مكانها . وقد ترجمها سرجس الى السريانيّة .

كتابه في النبض يناقض ارخيجانس .هذا الكتاب ذكر جالينوس أنّه جعله في ثماني مقالات . ولم يترجَم هذا الكتاب الى هذه الغاية ولا رأيُت له نسخة باليونانيّة إلاّ أن قوماً [illegible] خبرهم خبّروني أنهم رأوه بحلب وقد طلبتُه هناك بعناية فلم أظفر به . وغرضه في ذلك

الكتاب كما ذكر أن يشرح مقالة ارخيجانس في كتابه في النبض ويبيّن حقّه من باطله . وقد وقعت نسخته الى محمّد بن موسى .

كتابه في رداءة التنفّس . هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات وغرضه فيه أن يصف أصناف «التنفّس الرديء وأسبابها وما تدلّ عليه وهو يذكر في المقالة الأولى منه أصناف التنفّس وأسبابه وفي المقالة الثانية أصناف سوء التنفّس وما يدلّ عليه كل صنف منها وفي المقالة الثالثة يأتي بشواهد من كلام بقراط على صحّة قوله . وكان ترجمه الى السريانيّة أيّوب وقابلتُ به أنا اليونانيّ وأصلحتُه لولدي وترجمته أنا الى العربيّة لأبي جعفر محمّد بن موسى .

كتابه في نوادر تقدمة المعرفة . هذا الكتاب مقالة واحدة يحث فيها على تقدمة المعرفة ويعلّم حِيَلاً لطيفة تؤدي الى ذلك ويصف أشياء بديعة تقدّم فعلمها من أمراض المرضى وخبّر بها فعُجِب منه . وترجمه الى السريانيّة أيّوب وكانت نسخته عندي باليونانيّة ولم أكن تفرّغتُ لترجمته ثمّ انّي ترجمتُه الى السريانيّة وترجمه عيسى بن يحيى لأبي الحسن ترجمة رضيتُها [وكان قابل به الأصل إلاّ قليلاً واستتمّ المقابلة إسحق ابنه بعدُ] .

وأمّا كتبه في مداواة الأمراض فقد بقي بعدَ كتابه حيلة البرء وكتابه الى اغلوقن اللذين تقدّم ذكرهما ما أنا مستأنف ذكره من الكتب .

كتابه الذي اختصر فيه كتابه في حيلة البرء ، هذا الكتاب مقالتان . ترجمه ابرهيم ابن الصلت الى السريانيّة .

كتابه في الفصد ، هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات قصد في المقالة الأولى منها لمناقضة ارسسطراطس لأنّه كان يمنع من الفصد وناقض في الثانية أصحاب أرسسطراطس الذين بروميّة في هذا المعنى بعينه ووصف في الثالثة ما يراه هو من العلاج بالفصد . ترجم هذا الكتاب الى السريانيّة سرجس وترجم منه الى العربيّة المقالة الأخيرة اصطفن وكانت نسخته عندي ولم أتفرّغ لترجمته ثم ترجمتُ أنا المقالة الثانية الى السريانيّة لعيسى وترجّمها عيسى الى العربيّة .

كتابه في الذبول . هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه أن يبيّن طبيعة هذا المرض وأصنافه والتدبير الموافق لمَن أشرف عليه . وأظنّ أنّ أيّوب قد ترجمه وأمّا أنا فأخرجتُ جوامعه على طريق التقاسيم مع مقالات أُخَر عدّة ترجمها عيسى الى العربيّة وقد ترجمه الى العربيّة اصطفن وأصلحتُ منه مواضع كان وقف عليها أبو جعفر وكان سألني عنها ولم أستتم إصلاحه، ثم إنّي ترجمتُه الى السريانيّة وترجمه عيسى الى العربيّة .

كتابه في صفات لصبيّ يصرع.هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة . وقد كانت نسخته عندي ولم يتهيّأ لي ترجمتها وقد ترجمها إبرهيم بن الصلت الى السريانيّة والعربيّة .

كتابه في قوى الأغذية.هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات يعدّد فيها جميع ما يُغتذَى به من الأطعمة والأشربة ويصف ما في كل واحد منها من القوى . وقد كان ترجمه سرجس ثمّ أيّوب وترجمتُه أنا لسلمويه في المتقدّم من نسخه لم تكن صحيحة ثمّ إنّي من بعدُ هممت بنَسْخه لولدي وكانت قد اجتمعت له عندي باليونانيّة عدّة نسخ فقابلت به وصحّحته وأخرجت جُمَله بالسريانيّة . مع عدة مقالات أضفتها إليه ممّا قاله كثير من القدماء في هذا الفنّ وجمعته في ثلث مقالات وترجمتها الى العربيّة لإسحق بن إبراهيم الطاهرّي ثمّ إنّ حبيشاً ترجم كتاب الأغذية الى العربية على التمام لمحمدّ بن موسى .

كتابه في التدبير الملطّف . هذاالكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه موافق لعنوانه . وقد ترجمتُه الى السريانيّة ليوحنّا بن ماسويه وقد ترجمتُه الى العربيّة لإسحق بن سليمان [هذا ايضاً ممّا اختصره هو وترجمه عيسى بن يحيى]

كتابه في الكيموس . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة يصف فيها الأغذية ويصف أيّها يُولد كيموساً محموداً وأيّها يُولد كيموساً رديئاً . وقد كان ترجمه سرجس ثمّ ترجمتُه أنا مع كتاب الأطعمة وصحّحته معه وترجمه ثابت بن قرّة الى العربيّة وترجمه حبيش لأبي الحسن أحمد بن موسى وترجمه أيضاً شملى .

كتابه في أفكار أرسسطراطس في مداواة الأمراض.هذا الكتاب جعله في ثماني مقالات أخبر فيها بالسبيل التي سلكها أرسسطراطس في المداواة وبيّن صوابه من خطإها . ولم يترجم هذا الكتاب الى هذه الغاية أحد ونسخته باليونانيّة في كتبي ثمّ ترجمه إسحق لبختيشوع الى السريانيّة.

كتابه في تدبير الأمراض الحادّة على رأي بقراط . هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه يُعْرَف من عنوانه. وقد ترجمتُه أنا إلى السريانيّة منذ قريب لبختيشوع وترجمتُه بعد ذلك الى العربيّة لمحمّد بن موسى .

كتابه في تركيب الأدوية . هذا الكتاب جعَله في سبع عشرة مقالة أجمل في سبع منها أجناس الأدوية المركّبة فعدّد جنساً جنساً منها وجعل مثلاً جنس الأدوية التي تبني اللحم في القروح على حدته وجنس الأدوية التي تدّمل القروح على حدته وجنس الأدوية التي تحلل على حدته ، وسائر أجناس الأدوية على هذا القياس وإنّما غرضه فيه أن يصف طريق تركيب

الأدوية على الجمل ولذلك جعل عنوان هذه السبع المقالات في تركيب الأدوية على الجمل والأجناس ، فأمّا العشر المقالات الباقية فجعل عنوانها في تركيب الأدوية بحسب المواضع الآلمة وأراد بذلك أنّ صفته لتركيب الأدوية في تلك المقالات العشر ليس يقصد بها الى أن يخبر أنّ صنفاً صنفاً منها يفعل فعلاً ماً في مرض من الأمراض مطلقاً لكن بحسب المواضع أعني العضو الذي فيه ذلك المرض وابتدأ فيه من الرأس ثمّ هلُمّ جرّا على جميع الأعضاء إلى أن ينتهي الى اقصاها . . وقد كان ترجم هذا الكتاب سرجس وترجمته في خلافة أمير المؤمنين المتوكّل ليحيى بن ماسويه وترجمه من ترجمتي الى العربيّة حبيش لمحمدّ بن موسى .

كتابه في الأدوية التي يسهل وجودها. هذا الكتاب مقالتان وغرضه فيه بيّن من عنوانه . ولم أجد لهذا الكتاب نسخة باليونانيّة أصلاً ولا بلغني أنّه عند أحد على أنّي قد كنت في طلبه بعناية شديدة وقد ترجمه سرجس إلاّ أنّ الحاصل في أيدي السريانيّين في هذا الوقت فاسد رديء وقد أضيف اليه مقالة أخرى في هذا الفنّ نُسِبت الى جالينوس وما هي لجالينوس لكنّها لفلغريوس . . وقد رأيتُ تلك المقالة بل ترجمتُها مع مقالات لفلغريوس لبختيشوع الى السريانيّة ، ولم يقتصر المفسّرون للكتب على هذا حتّى أدخلوا في هذا الكتاب هذياناً كثيراً وصفات بديعة عجيبة وأدوية لم يرها جالينوس ولم يسمع بها قطّ . وقد وجدتُ أوريباسيوس ذكر أنه لم يجد لهذا الكتاب نسخة في أيّامه وسألني بعض أصدقائي أن أقرأ الكتاب السريانيّ وأصّححه على حسب ما أرى أنّه موافق رأي جالينوس ففعلتُ .

كتابه في الأدوية المقابلة للأدواء. هذا الكتاب جعله في مقالتين فوصف في المقالة الأولى منه أمر الترياق وفي المقالة الثانية سائر المعجونات . ولم يكن تُرجِم هذا الكتاب الى هذه الغاية ونسخته باليونانيّة موجودة في كتبي ثمّ ترجمه بعدُ يوحنا بن بختيشوع الى السريانيّة واستعان بي عليه وترجمه من ترجمته عيسى بن يحيى الى العربيّة لأحمد بن موسى .

كتابه في الترياق الى بمفوليانس . هذا الكتاب مقالة صغيرة . وقد رأيتُه بالسريانيّة والأغلب على ظنّي أنّي ترجمته في حداثتي إلاّ أنّي رأيته فاسداً فلا أدري أفْسده الورّاقون أو قصد لإصلاحه قاصدٌ فأفسده إلاّ أنّ نسخته باليونانيّة في كتبي ترجمه عيسى الى العربيّة لأبي موسى بن عيسى الكاتب .

كتابه في الترياق الى فيسن. هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة . وقد ترجمه أيّوب الى السريانيّة وأحسب يحيى بن البطرين قد ترجمه الى العربيّة ونسخته موجودة في كتبي .

كتابه في الحيلة لحفظ الصحّة. هذا الكتاب كتبه في ستّ مقالات وغرضه فيه أن يعلّم

كيف تُحْفَظ الأصّحاء على صّحتهم ممن كان منهم على غاية كمال الصحّة ومَن كانت صحّته تقصر عن غاية الكمال ومَن كان منهم يسير بسيرة الأحرار ومنَ كان منهم يسير بسيرة العبيد . وقد كان ترجم هذا الكتاب الى السريانيّة ثيوفيل الرهاويّ ترجمةً خبيثةً رديئةً ثم ترجمُته أنا لبختيشوع بن جبريل ولم يتهيّأ لي في وقت ما ترجمُته إلاّ نسخة واحدة ثمّ وجدتُ بعدُ نسخة اخرى يونانيّة فقابلت به وصحّحته من اليونانيّة ثمّ ترجمه حبيش الى العربيّة لمحمّد بن موسى وترجمه من بعدُ اسحق لعليّ بن يحيى .

كتابه المسمّى ثراسوبولس. هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه أن يفحص هل حفظ الأصحّاء على صحّتهم من صناعة الطبّ أم هو من صناعة أصحاب الرياضة وهي المقالة التي أشار اليها في ابتداء كتاب تدبير الأصّحاء حين قال إنّ الصناعة التي تتولىّ القيام على الأبدان واحدة كما بيّنتُ في غير هذا الكتاب . وقد ترجمتُ أنا هذه المقالة الى السريانيّة وترجمها حبيش الى العربيّة لأبي الحسن أحمد بن موسى .

كتابه في الرياضة بالكرة الصغيرة. هذا الكتاب مقالة واحدة صغيرة يحمد فيها الرياضة باللعب بالصولجان والكرة الصغيرة ويقدّمه على جميع أصناف الرياضة . . وقد ترجمُته أنا مع المقالة التي قبله الى السريانيّة وترجمها حبيش لأبي الحسن أحمد بن موسى الى العربيّة قابل بهذا الكتاب إسحق وأصلحه .

تفسيره لكتاب عهد بقراط ، هذا الكتاب مقالة واحدة . وقد ترجمتُه أنا الى السريانيّة وأضفتُ إليه شرحاً عملتُه للمواضع المستصعبة منه وقد ترجمه حبيش الى العربيّة لأبي الحسن أحمد بن موسى وترجمه أيضاً عيسى بن يحيى .

تفسيره لكتاب الفصول . هذا الكتاب جعله في سبع مقالات . وقد كان ترجمه أيّوب ترجمةً رديئةً ورام جبريل بن بختيشوع إصلاحه فزاده فساداً فقابلتُ به اليونانيّ وأصلحتُه إصلاحاً شبيهاً بالترجمة وأضفتُ اليه فصّ كلام بقراط على حدته وقد كان سألني أحمد بن محمّد المعروف بابنّ المدّبر ترجمتَه له فترجمتُ منه مقالة واحدة الى العربّية ثمّ تقدّم إليّ ألاّ أبتَدئ بترجمة مقالة أخرى، حتىّ يقرأ تلك المقالة التي كنتُ ترجمتها ، وشُغِل الرجل وٱنقطعت ترجمة الكتاب فلمّا رأى تلك المقالة محمّد بن موسى، سألني استتمام الكتاب فترجمُته عن آخره .

تفسيره لكتاب الكسر. هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات . وقد كنتُ وقعتُ على نسخته باليونانيّة إلاّ أنّه لم يكن تهيّأ لي ترجمته ثمّ ترجمتُه من بعدُ الى السريانيّة وترجمتُ أيضاً معه فصّ كلام بقراط .

تفسيره لكتاب ردّ الخلع. هذا الكتاب جعله في أربع مقالات . والقصّة فيه كالقصة في الكتاب الذي ذكرتُ قبله .

تفسيره لكتاب تقدمة المعرفة . هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات . وقد كان ترجم هذا الكتاب سرجس الى السريانيّة ثمّ ترجمتُه أنا لسلمويه الى السريانيّة وترجمتُ فصّ كلامه الى العربيّة لإبرهيم بن محمّد بن موسى وترجم التفسير عيسى بن يحيى الى العربيّة .

تفسيره لكتاب تدبير الأمراض الحادّة . هذا الكتاب جعله في خمس مقالات . ونُسْخته في كتبي ولم يكن تهيّأ لي ترجمته وبلغني أنّ أيّوب ترجمه وقد ترجمتُ أنا هذا الكتاب كلّه مع فصّ كلام أبقراط واختصرتُ معانيه على جهة السؤال والجواب ثمّ ترجم عيسى بن يحيى ثلث مقالات من هذا الكتاب الى العربيّة لأبي الحسن أحمد بن موسى وهذه الثلث المقالات هي تفسير الجزء الصحيح من هذا الكتاب والمقالتان الباقيتان فهما تفسير المشكوك فيه [وترجم عيسى أيضاً الثلث المقالات الأُوَل] .

تفسيره لكتاب القروح . هذا الكتاب جعله في مقالة واحدة . ولم يكن تُرجِم الى هذه الغاية ونسخته في كتبي ثمّ ترجمتُه أنا من بعدُ الى السريانيّة مع فصّ كلام بقراط لعيسى ابن يحيى .

تفسيره لكتاب جراحات الرأس . هذا الكتاب مقالة واحدة . وأحسب أيّوب قد ترجمه ونُسْخته باليونانيّة في كتبي وترجمتُه أنا الى السريانيّة ولم أجد نسخة فصّ كلام بقراط وعملتُ من بعدُ مختصراً لجوامعه .

تفسيره لكتاب ابيذيميا . أمّا المقالة الأولى من هذا الكتاب ففسرّها في ثلث مقالات . وترجمها أيّوب الى السريانيّة وترجمتُها أنا الى العربيّة لمحمدّ بن موسى ، وأمّا المقالة الثانية ففسّرها أيضاً في ثلث مقالات . وترجمها أيّوب الى السريانيّة وترجمتُها أنا الى العربيّة ، وأمّا المقالة الثالثة ففسّرها في ست مقالات . وقد كان وقع اليّ هذا الكتاب باليونانيّة إلاّ أنّه كان ينقص المقالة الخامسة من التفسير وكان كثير الخطأ منقطعاً مختلطاً فتخلّصته حتىّ نسختُه باليونانيّة ثمّ ترجمتُه إلى السريانيّة والى العربيّة لمحمّد بن موسى . وبقيتْ منه بقيّة يسيرة ثمّ حدث الحادث من كتبي فعاق عن استتمامه ، فأمّا المقالة السادسة ففسّرها في ثماني مقالات . وقدترجمهاأيّوب الى السريانيّة ونسخة هذه المقالة لكتاب ابيذيميا كلّها موجودة في كتبي ولم يفسّر جالينوس من كتاب ابيذيميا إلاّ هذه الأربع مقالات ، وأمّا الثلث المقالات الناقصة وهي الرابعة والخامسة والسابعة فلم يفسّرها لأنّه ذكر أنّها مفتعَلة على لسان ابقراط وأنّ المفتعِل لها غير سديد . وقد أضفتُ إلى ترجمة ما ترجمتُه من تفسير جالينوس للمقالة

الثانية من كتاب ابيذيميا ترجمة نصّ كلام بقراط في تلك المقالة الى السريانيّة والى العربيّة مجرّداً على حدته ثمّ ترجمتُ من بعدُ الثماني المقالات التي فسّر فيها جالينوس المقالة السادسة من كتاب ابيذيميا الى العربيّة فلّما حصل من تفسير الأربع المقالات من كتاب بقراط المعروف بأبيذيميا وهي المقالة الأولى والثانية والثالثة والسادسة لجالينوس تسع عشرة مقالة اخترتُ معانيها على جهة السؤال والجواب بالسريانيّة وترجمها عيسى بن يحيى الى العربيّة .

تفسيره لكتاب الأخلاط . ذكر أنّه جعله في ثلث مقالات . ولم أكن رأيتُها فيما مضى باليونانيّة ثمّ وجدتُها من بعدُ فترجمتُها الى السريانيّة مع فصّ كلام بقراط وقد ترجمها الى العربيّة لأبي الحسن أحمد بن موسى عيسى بن يحيى .

تفسيره لكتاب تقدمة الإنذار . هذا الكتاب لم أجد له نسخة الى هذه الغاية .

تفسيره لكتاب قطيطريون . هذا الكتاب فسّره جالينوس في ثلث مقالات . وقد كنتُ وقعت على نسخته باليونانيّة ولم يتهيّأ لي قراءته على ما ينبغي فضلاً عن ترجمته ولا أعلم أحداً ترجمه ونُسْخته باليونانيّة في كتبي ثمّ ترجمته من بعدُ الى السريانيّة وعملتُ له جوامع ثمّ ترجمه حبيش لمحمدّ بن موسى الى العربيّة .

تفسيره لكتاب الهواء والماء والمساكن . هذا الكتاب أيضاً جعله في ثلث مقالات . . وقد ترجمتُه الى السريانيّة لسلمويه وقد ترجمتُ نصّ كلام بقراط وأضفتُ اليه شرحا وجيزا إلاّ أنّي لم أتمّمه وترجمتُ أيضا الفص الى العربية لمحمد بن موسى وترجم حبيش تفسير جالينوس الى العربية لمحمد بن موسى .

تفسيره لكتاب الغذاء هذا الكتاب جعله في أربع مقالات . وقد ترجمتُه أنا الى السريانيّة وترجمتُ أيضا نصّ كلام بقراط لهذا الكتاب وأضفتُ اليه شرحا وجيزا .

تفسيره لكتاب طبيعة الجنين.هذا الكتاب لم نجد له تفسيرا من قول جالينوس ولا وجدنا جالينوس ذكر في فهرست كتبه أنّه عمل له تفسيرا إلاّ أنّه وجدناه قد قسم هذا الكتاب بثلثة أجزاء في كتابه الذي عمله في علم ابقراط بالتشريح وذكر أنّ الجزء الاوّل والثالث من هذا الكتاب منحول ليس هو لأبقراط وإنّما الصحيح منه الجزء الثاني وقد فسّر هذا الجزء جاسيوس الإسكندرانيّ وقد و جدنا لجميع الثلثة الأجزاء تفسيرين أحدهما سرياني موسوم بأنّه لجالينوس وقد كان ترجمه سرجس فلمّا فحصنا عنه علمنا أنّه لبالبس والآخر يونانيّ فلمّا فحصنا عنه وجدناه لسوارنوس الذي من شيعة الموثوذيقوا . [ترجم حنين نصّ هذا الكتاب إلاّ قليلا منه الى العربية في خلافة المعتز]

تفسيره لكتاب طبيعة الانسان. هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات فيما أحفظ ونُسخته باليونانية في كتبي ولم يكن تهأيت لي ترجمته ولا أعلم ان غيري ترجمه وترجمته أنا من بعد واستتممته الى السريانية [اختصر حنين المقالة من تفسير جالينوس لهذا الكتاب وترجمها الى العربية وترجم عيسى بن يحيى تفسير جالينوس لهذا الكتاب عن آخره].

وقد وضع جالينوس مقالات أُخَر منها ما نصّ فيه كلام بقراط ومنها ما بيّن فيه غرضه بنص الكلام وما وجدت منها إلّا عددا قليلا وأنا ذاكرها.

كتابه في أنّ الطبيب الفاضل فيلسوف. هذا الكتاب مقالة واحدة . وقد ترجمه أيّوب الى السريانيّة ثمّ ترجمته أنا من بعدُ الى السريانيّة لولدي والى العربية لإسحق بن سليمان ثمّ ترجمه عيسى بن يحيى الى العربية.

كتابه في كتب بقراط الصحيحة وغير الصحيحة. هذا الكتاب مقالة واحدة وهو كتاب حسن نافع . ونسخته في كتبي ولم أتفرّغ لترجمته ولا أعلم أنّ غيري ترجمه ثمّ ترجمته لعيسى بن يحيي الى السريانيّة وعملتُ له جوامع [ترجمها الى العربيّة إسحق بن حنين لعلي ابن يحيى].

كتابه في البحث عن صواب ما ثلب به قواينطوس أصحاب بقراط الذين قالوا بالكيفيّات الاربع. نُسخته باليونانية في كتبي ولم يتهيأ لي قراءته ولا علمت بالحقيقة هل هو لجالينوس أم لا ولا أحسبه تُرجم.

كتابه في السُبات على رأي بقراط. القصّة في هذا الكتاب مثل القصّة في الكتاب الذي ذكرتُه قبله.

كتابه في ألفاظ بقراط. هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة وغرضه فيه أن يفسر غريب ألفاظ بقراط. في جميع كتبه وهو نافع لمن يقرأ باليونانية وأمّا من يقرأ بغير اليونانية فليس يحتاج اليه ولا يمكن أيضاً أن يترجم أصلاً. . . ونُسخته في كتبي.

وأمّا سائر الكتب التي ذكر في الفهرست أنه ينحو بها نحو رأي بقراط فلم أقع على شيء منها باليونانيّة الى هذه الغاية ولا على شيء من الكتب التي ذكر أنّه وضعها ينحو بها نحو ارسطوطاليس سوى ما تقدّم ذكره وأمّا الكتب التي ذكر أنّه ينحو بها نحو اسقليبيانس فلم أجد منها إلّا مقالة واحدة صغيرة وأنا ذاكرها وهي:

كتابه في جوهر النفس ما هو على رأي اسقليبيانس . وقد كنتُ ترجمت هذه المقالة الى

السريانيّة لجبريل وأنا حَدَث ولستُ أثق بصحّتها لأنّي ترجمتُها مع هذا من نسخة واحدة ليست بصحيحة .

وأمّا الكتب التي ينحو بها نحو أصحاب التجارب فوجدت ثلْث مقالات منها :

كتابه في التجربة الطبّيّة . هذا الكتاب مقالة واحدة يقتصّ فيها حجج أصحاب التجارب وأصحاب القياس بعضهم على بعض . وترجمتُه أنا منذ قريب الى السريانيّة لبختيشوع .

ومنها كتابه في الحثّ على تعلّم الطبّ.هذا المكتاب أيضاً مقالة واحدة [ونسخ فيه كتاب مينوذوطس] وهو كتاب حسن نافع ظريف . . ترجمتُه أنا الى السريانيّة لجبريل وترجمه الى العربيّة حبيش لأحمد بن موسى .

ومنها كتابه في جمل التجربة . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة . ونُسْخته في كتبي ولم أترجمه .

وأمّا من الكتب التي نحا فيها نحو أصحاب الفرقة الثالثة من الطبّ فلم أجد منها شيئاً خلا مقالة واحدة لمّا ميّزتُها علمتُ أنّها مفتعلة إلا أنّي قد ترجمتُها على ما علمتُ منها الى السريانيّة لبختيشوع .

ووجدتُ له كتباً أُخَر لم يذكرها في الفهرست وأنا ذاكرها:

كتابه في محنة أفضل الأطبّاء.هذا الكتاب مقالة واحدة . وقد ترجمتُه أنا الى السريانيّة لبختيشوع وترجمتُه الى العربيّة لمحمّد بن موسى .

كتابه فيما يعتقده رأياً . هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة يصف فيها ما عُلِم وما لم يُعْلم . وقد ترجمه أيّوب الى السريانيّة وترجمتُه الى السريانيّة لإسحق ابني وترجمه الى العربيّة ثابت بن قرّة لمحمدّ بن موسى وترجمه عيسى بن يحيى الى العربيّة وقابل به إسحق الأصل وأصلحتُه لعبد الله بن إسحق .

كتابه في الأسماء الطبّيّة.هذا الكتاب جعله في خمس مقالات وغرضه فيه أن يبينّ الأسماء التي استعملوها الأطبّاء على أيّ المعاني استعملوها . . ونُسْخته باليونانيّة في كتبي إلاّ أنّي لم أكن ترجمتُه ولا غيري ثمّ ترجمتُ منه من بعدُ الى السريانيّة ثلث مقالات وترجم حبيش منها المقالة الأولى الى العربيّة .

فأمّا ما وجدتُه من كتبه في البرهان فهي ما أنا ذاكره .

كتابه في البرهان . هذا الكتاب جعله في خمس عشرة مقالة وغرضه فيه أن يبيّن كيف الطريق في تبيين ما يبيَّن ضرورةً وذلك كان غرض أرسطوطالس في كتابه الرابع من المنطق . ولم يقع الى هذه الغاية الى أحد من أهل دهرنا لكتاب البرهان نسخة تامّة باليونانيّة على أنّ جبريل قد كان عُني بطلبه عنايه شديدة وطلبتُه أنا غاية الطلب وجُلْتُ في طلبه بلاد الجزيرة والشأم كلّها وفلسطين ومصر الى أن بلغتُ الاسكندريّة فلم أجد منه شيئاً إلّا بدمشق نحواً من نصفه إلا أنّها مقالات غير متوالية ولا تامّة وقد كان جبريل أيضاً وجد منه مقالات ليست كلّها المقالات التي وجدتُ بأعيانها وترجم له أيّوب ما وجد ، وأمّا أنا فلم تطب نفسي بترجمة شيء منها إلّا باستكمال قراءتها لِما هي عليه من النقصان والاختلال وللطمع وتشوّق النفس الى وجود تمام هذا الكتاب ثمّ إنيّ ترجمتُ ما وحدتُ الى السريانيّة وهو جزء يسير من المقالة الثانية وأكثر المقالة الثالثة ، ونحو نصف المقالة الرابعة من أوّلها والمقالة التاسعة خلا شيئاً من أوّلها فإنّه سقط وأمّا سائر المقالات الأُخَر فوجدتُ الى آخر الكتاب خلا المقالة الخامسة عشرة فإنّ في آخرها نقصاناً [ترجم عيسى بن يحيى ما وجد من المقالة الثانية الى المقالة الحادية عشرة وترجم إسحق بن حنين من المقالة الثانية عشرة الى المقالة الخامسة عشرة الى العربيّة] .

وأمّا غير هذا من كتبه من هذا الفنّ على كثرتها والفهرست يدلّ على ذلك فلم أقع على شيء منها أصلاً سوى مقالة .

في القياسات الوضعيّة لم اختبرها على ما ينبغي ولا عرفتُ ما فيها ونتف من كتابه .

في قوام الصناعات ومقالات سأذكرها عند ذكري الكتب المضافة الى فلسفة ارسطوطالس ولذلك ليس تضطرني نفسي الى ذكر كتاب من تلك الكتب إذ كان يمكن من شاء أن يعرفها من كتاب الفهرست.

الذي وجدنا من كتبه في الأخلاق .

كتابه كيف يتعرّف الانسان ذنوبه وعيوبه ، أمّا جالينوس فذكر أنّه كتب هذا الكتاب مقالتين وأمّا أنا فلم أجد منه إلّا مقالة واحدة وهي ناقصة . وقد كنتُ ترجمتُ منها شيئاً الى السريانيّة منذ دهر لداود المتطبّب ، وانقطعت الترجمة عليّ من غير استكمال منيّ لِما وجدتُ باليونانيّة لعارضٍ عرض ثمّ إنّ بختيشوع سألني منذ قريب أن أتمّمه له فدفعته الى رجل رهاويّ يقال له **توما فترجم** ما كان بقي وتصفحتُه وأصلحتُه وأضفتُه إلى المتقدّم .

كتابه في الأخلاق ، هذا الكتاب جعله في أربع مقالات وغرضه فيه أن يصف الأخلاق وأسبابها ودلائلها ومداواتها . . وقد ترجم هذا الكتاب الى السريانيّة رجل من الصابئين يقال له منصور بن اثاناس وذكروا أن أيّوب الرهاويّ أيضاً ترجمه وأمّا ما ترجمه

منصور فقد رأيتَه وما رضيتُه وأمّا ما ذكروا أنّ أيّوب ترجمه فما رأيتُه ولستُ أعلم أيضاً هل ترجم شيئاً أم لا وأمّا أنا فلم أترجم هذا الكتاب الى السريانيّة لكنّي ترجمتُه إلى العربيّة وكان ترجمتي إيّاه لمحمّد بن موسى ثمّ شُغِلتُ بصحبة محمّد بن عبد الملك عن أمر الكتاب فسألني محمّد استتمام ما ترجمتُه ففعلتُ وترجمه حبيش من ترجمتي ليوحنّا بن ماسويه الى السريانيّة وما وقعتُ عليه .

كتابه في صرف الاغتمام . هذا الكتاب مقالة واحدة كتبها لرجل سأله ما باله لم يره اغتمّ قطّ ، فوصف له السبب في ذلك وبيّن بماذا يجب الاغتمام وبماذا لا يجب . وقد كان أيّوب ترجم هذا الكتاب الى السريانيّة وترجمتُه أنا لداود المتطبّب الى السريانيّة وترجمه حبيش الى العربيّة لمحمّد بن موسى .

كتابه في أنّ الأخيار من الناس قد ينتفعون بأعدائهم.هذا الكتاب أيضاً مقالة واحدة . وقد ترجمتُه الى السريانيّة لداود وترجمه حبيش لمحمّد بن موسى الى العربيّة وترجمه أيضاً عيسى الى العربيّة .

فأما الكتب التي نحا فيها نحو فلسفة افلاطن فلم أجد منها إلّا كتابين خلا كتاب الآراء الذي ذكرتُه قبل .

كتابه فيما ذكره افلاطن في كتابه المعروف بطيماوس من علم الطبّ . هذا الكتاب جعله في أربع مقالات . . ووجدتُه إلّا أنّ أوّله ينقص قليلاً ولم يكن تهيّأ لي ترجمته ثمّ ترجمتُه من بعدُ إلى السريانيّة وتمّمتُ نقصان أوّله وترجمتُ منه المقالة الأولى إلى العربيّة وترجم إسحق المقالات الباقية الى العربيّة .

كتابه في أنّ قوى النفس تابعة لمزاج البدن.هذا الكتاب مقالة واحدة وغرضه فيه بيّن من عنوان . وقد كان ترجمة أيّوب الى السريانيّة ثمّ ترجمتُه أنا الى السريانيّة لسلمويه وترجمه من ترجمتي حبيش لمحمدّ بن موسى بن موسى وبلغني أنّ محمدّاً قابل به مع اصطفن اليونانيّ وأصلح منه مواضع .

ووجدت من هذا الفنّ من الكتب كتاباً آخر فيه أربع مقالات من ثماني مقالات لجالينوس فيها جوامع كتب أفلاطون في المقالة الأولى منها جوامع خمسة كتب من كتب أفلاطون وهي كتاب أقراطلس في الاسماء وكتاب سوفسطيس في القسمة وكتاب بوليطيقوس في المدبّر وكتاب برمنيذس في الصور وكتاب اوثيذيمس وفي المقالة الثانية جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون في السياسة وفي المقالة الثالثة جوامع الستّ المقالات الباقية من كتاب السياسة وجوامع الكتاب المعروف بطيماوس في العلم

الطبيعيّ وفي المقالة الرابعة جمل معاني الأثنتي عشرة مقالة في السِيَرَ لأفلاطون. . . وقد ترجمتُ الثلث المقالات الأُوَل لأبي جعفر محمّد بن موسى الى العربية [ترجم عيسى ذلك كلّه فأصلح حنين جوامع كتاب السياسة].

وأمّا الكتب التي نحا فيها نحو فلسفة أرسطو طالس فلم أجد إلّا كتاباً واحداً وهو كتابه .

في أن المحرّك الأوّل لا يتحرّك . وهذا الكتاب مقالة واحدة . وقد ترجمتُه في خلافة الواثق الى العربيّة لمحمّد بن موسى وترجمتُه من بعد ذلك الى السريانية وترجمه عيسى بن يحيى الى العربيّة لأنّ النسخة التي ترجمتُها قديماً ضاعت [ثمّ ترجمه إسحق بن حنين الى العربيّة] .

كتابه في المدخل الى المنطق . هذا الكتاب مقالة واحدة بيّن فيها الأشياء التي يحتاج إليها المتعلمون وينتفعون بها في علم البرهان . . وقد ترجمتُه الى السريانيّة وترجمه حبيش لمحمّد بن موسى الى العربيّة [قابل به حنين وأصلحه لعلي بن يحيى]

كتابه في عدد المقاييس . هذا الكتاب مقالة واحدة . ولم أفتّشه بعدُ ثمّ ترجمتُه الى السريانيّة [وترجمه إسحق الى العربيّة قابل به حنين وأصلحه لعلي بن يحيى] .

تفسيره للكتاب الثاني من كتب ارسطو طالس الذي يسمّى باريمانياس.هذا الكتاب جعله في ثلث مقالات . وقد وجدنا له نسخة ناقصة .

وأما الكتب التي نحا فيها نحو أصحاب الرواق فلم أقع على شيء منها ولا من الكتب التي نحا بها نحو السوفسطاس وأمّا الكتب التي هي مشتركة لأصحاب النحو والبلاغة على كثرتها فلم أجد منها إلا مقالة واحدة وهي هذه .

كتابه فيما يلزم الذي يلحن في كلامه . وجدنا هذا الكتاب في الفهرست في سبع مقالات ولا أدري لعلّه أن يكون خطأ من النسّاخ فأمّا ما وجدتُه مقالة واحدة . ولم أترجمها لا سريانيّة ولا عربيّةً ولا ترجمها غيري .

وأما سائر الكتب التي وصفها في الفهرست فقد يمكن مَن اختار أن يعرفها في أن يتعرّفها كما قلتُ من فهرست كتبه ولم يبق عليّ إلّا أن أخبر في أيّ حدّ من سنيّ وضعتُ هذا الكتاب لأنّي أرجو أن يتهيّأ لي فيما بعدُ ترجمة كتب لم أترجمها الى هذه الغاية إن مُهِّل لي في العمر والذي أتى عليّ في السنّ في الوقت الذي كتبتُ فيه هذا الكتاب ثمان واربعون سنة وهي سنة ألف ومائة وسبع وستّين من سني الاسكندر وأنا أقدر أن أثبت ذكر ما يتهيأ لي

ترجمته ممّا لم أترجمه ووجود ما لم أجده الى هذه الغاية في هذا الكتاب أولاً فأوّلاً مع نسخة نخي يتهيأ ذلك فيها إن شاء الله ثم زدت بعد ذلك في سنة ألف ومائة وخمسة وسبعين من سني الإسكندر في شهر آذار ما ترجمتُه منذ ذلك الوقت الى هذه الغاية .

[ووجدتُ منتزعاً من اليونانيّين لم يُعرف اسمه قد انتزع جوامع سبع كتب جالينوس من ذلك جوامع كتاب حيلة البرء وجوامع العلل والأعراض وجوامع النبض الكبير وجوامع الخمس المقالات الأُوَل من كتابه في الأدوية المفردة وجوامع الحمّيات وجوامع الكتاب أيّام البحران وجوامع الدلائل ترجمها حنين الى العربيّة لأحمد بن موسى] .

[قال صاحب النسخة التي انتسختها منه في آخر نسخته حكى عن صاحب النسخة التي كتب هو نسخته منها ان هذه الانتزاعات لم يجدها في نسخة علي بن يحيى ولكن في نسخة أخرى] .

تمّ كتاب أبي زيد حنين بن إسحق فيما تُرْجِم بعلمه من كتب جالينوس والحمد لله كثيراً .



رسائل لجالينوس ورسالة لحنين بن اسحق عما ترجم من كتب جالينوس



من * مقـــالـــة لجالينـــوس
في أن قُوَى النفس توابع لمزاج البدن

قال جالينوس :

لما فحصت عن اتباع قوى النفس لمزاج البدن مرات كثيرة مع معلّمي ، وبانفراد من نفسي مع حُذّاق الفلاسفة ـ وَجَدْتُ القول بذلك حقاً ونافعاً للذين يريدون زينة أنفسهم . فإنّا متى عَدَلْنا البدن بالأطعمة والأشربة والأشياء التي تفعل في كل يوم ، على ما عَلِمْتَ في كتاب « الأخلاق » ـ كان ذلك مما يُعِين النفس على نيل الفضيلة كما يوصف عن الحكماء القدماء .

ومبدأ جميع القول الذي نريد بذكره هو معرفة أخلاق أفعال النفس وانفعالاتها الظاهرة في الصبيان الصغار اللائي منها سير قواها . وذلك أن منهم مَنْ نجده جبّاراً ، ومنهم جريئاً ، ومنهم شَرِهاً ، ومنهم خلاف ذلك ؛ ومنهم وقحاً ، ومنهم حَيِيّ .

فقوى أنواع النفس الثلاث ، وأجزاؤها الثلاثة في الصبيان بالطبع مختلفة ، أو طبيعة النفس ليست لكلّهم واحدة بعينها . وأعني بالطبيعة : الجوهر . فجواهر نفوس الصبيان مختلفة بقدر اختلاف أفعالها وانفعالاتها ولذلك هي [٢٣٦] مختلفة في قواها . وقد تخيّل قومٌ أن القوى أشياء حالّةٌ في الجواهر كما نحن في المنازل . ولم يعلموا أن كل مُكَوَّن فله سبب فاعل وله في ذاته اسم مفرد ؛ وهو بالنسبة إلى ما يتكون عنه يسمّى قوة . فقولنا ان النفس الفكرية لها قوى كثيرة ، أي : لها القوة على اشياء كثيرة : كالحسّ ، والفكر ، والفهم ، وغير ذلك ونسمّيها بالغالب . فالمشتهى اما للحق والعلم والتعليم والفهم والحفظ والأشياء الجميلة : فهو جزء النفس المسّمى على جهة العادة بالفكري ؛ ـ واما للجرأة والغلبة والقهر والرياسة والمدح والكرامة فالجزء الغضبي ؛ ـ وإما للتلذذ بالأكل والشرب والجماع : فالجزء الشهواني . وليس لواحدة من هذه الأنفس الثلاث ما للأخرى . والشهوانية في الكبد ، والغضبية في القلب، والفكرية في الدماغ . وفلاطن قد قنع بأن النفس الفكرية وحدها غير مائتة ، وأنا لا أحكم بأنها غير مائته ، ولا بأنها مائتة .

(*) مخطوط رقم ٢٩٠ أخلاق في الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية . بالقاهرة .

وأنا مبتدئ بالفحص عن نوعي النفس اللذين في القلب والكبد اللذين يفسدان عند الموت . ولا حاجة الآن إلى البحث عن جواهرها الخاصّة بها . والجوهر العام لجميع [٢٣٧] الأجرام مركب من الهيولى والصورة ، ومن امتزاج الكيفيات : الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة . فمن هذين تكون الأجرام الدهنية ، والنباتية ، واللحمية ، وما جرى مجراها ، فإن يكن جوهر النفس مزاجاً ما من هذه الأربع .

والنفس الفكرية مائتة . وهي مزاج ما للدماغ . فقوى النفس توابع للمزاج الذي لجوهر النفس ، وإن كان هذا النوع غير مائت على ما رآه فلاطن . والموت على رأيه إنما يكون بمفارقة النفس للبدن ، فما بال استفراغ الدم الكثير وشرب السّمّ يفرّق بينها وبين البدن ؟! وليس كل نوع من أنواع الأجسام يصلح لقبول النفس الفكرية ولم أعلم جوهرها ، لكنني أعلم أن الخمر يُخرِج ، مَنْ استعمل منه كثيراً ، إلى الرعونة وقولِ وعمل ما لولاه ما قاله وما عمله . وأما من استعمل من هذا الشراب بقدر الحاجة فهو ينفع في الهضم والانضاج وتوليد الدم ، ويُخرِج من الحزن والهمّ إلى المسرّة . وإنما يفعل هذا وذاك بتوسُّط مزاج البدن . وظاهرٌ أن الأشياء المبرّدة في الغاية والمسّخنة في الغاية توجب الموت . فيجب على من جعل للنفس جوهراً خاصاً أن يقرّ بأنها تابعة لمزاج البدن ، إذ كان قد بان أن للمزاج [٢٣٨] عليها من الغلبة ما يفرّق بينها وبينه ويسلبها الذكر والفهم ويجعلها تارةً الغالب عليها الحزن والفرح ، كأصحاب الأمراض السوداوية ، وتارةً الغالب عليها المسّرة والشجاعة ، كمن يستعمل من الخمر مقداراً جيداً معتدلاً . واليبس ، على مذهب فلاطن ، يؤدي النفس إلى العقل ، والرطوبةُ إلى الجهل . وإذا كان الجزء الفكري جوهره - على رأيه - جوهرٌ خاص قد يتغير بتغير مزاج البدن .

فأما الذي ينبغي أن يتوهم في النوع المائت أنه من البيّن أنه يتعّبد لمزاج البدن ، بل الجزء المائت من اجزاء النفس هو مزاج البدن نفسه ، لا أنه يتعبد له ، فمزاج القلب هو الغضبيّ ، ومزاج الكبد هو الشهواني . وقد قال فلاطن إن كل ما يقال من الانهماك في الشهوات أنها ارادية على الأكثر ليس بصواب ، وذلك أنه ليس أحدٌ شريراً بإرادته[1] ، لكن من أجل حال رديئة يكون عليها البدن وتدبير بلا تأدُّب .

وكتب الفراسة تدل على أن أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن لأن شكل الأعضاء تابعٌ للمزاج ، وكل ما يفعل في المزاج فعلاً فهو يفعل في الأخلاق ، مثل البلاد والفصول

---

(١) هذه العبارة المشهورة ذكرها أفلاطون مراراً : في محاورة « بروتاغوراس » ٣٥٨ ح د ؛ طيماوس» ٨٦د؛ «النواميس» م٥ ٧٣ ، ح ، ٧٣٤ ب ، م ٨٦٠،٩ د .

والصناعات والأغذية وغير ذلك . وعلى هذا فقد يتغيّر الخُلُق بتغير الفصل [٢٣٩] وبالأكثر يتغيّر السكن من دون مرض فلا يكون امتناع النفس من بعض أفعالها إنما هو بسبب المرض وتغير الآلة الجسمانية أو فسادها بالمرض . فإن قيل : فكيف يحمد الانسان إذن أو يذمّ ، أو يُحَبّ أو يبغض على الأخلاق الجميلة أو الرديئة وليس هو بخيرٍ ولا شرير من قِبَل نفسه ، بل من قبل المزاج الذي إنما اكتسبه من أسباب أُخَر خارجة ؟ - قلنا : إن لنا جميعاً في الطبع أن نقبل الخير ونحبّه ؛ ونبغض الشرّ ونهرب منه كما تُبغَضَ العقارب وليست هي خَلَقَتْ نَفْسَها شريرة . فالأوّل الخيرّ الجائد[1] نحبه وليس هو جعل نفسه خيراً ولا غيرُه جعله جواداً لأنه غير متكوّن ولا مجعول : لا مِنْ نفسه ، ولا مِنْ غيره . فعلى هذا يبغض الناس الأشرار من غير أن تتفكّر في السبب الذي أصارهم إلى ذلك ؛ ونحب الأخيار - كانوا أخياراً بالطبع أم بالتأدّب والارادة . وبالصواب نقتل الذين حالهم في الشر غير قابلة للصلاح لثلاث :

أحدها : لكيما لا يؤذوننا إن بقوا أحياءً ؛

والثانية : لكيما يُورَد الخوف على نظرائهم بأنهم يُعاقَبون إن جاروا كجورهم .

والثالثة : إنهم إذا كانوا من الخبث وحال [٢٤٠] شرهم غير قابل للصلاح ، فإن الموت أصلح لهم من البقاء على دوام شرّهم .

والذين ظنّوا أن جميع الناس قابلون للفضيلة قولهم مشاكِلٌ لقول من قال إنه ليس يولد إنسانٌ شريراً في طبعه ، فنسألهم : من أين كان بعض الناس أشراراً من قبل أن يتقدمهم إنسانٌ شريرٌ يتعلمون منه الشرّ ؟ وكيف أنّا نرى صغاراً أشراراً ، وصغاراً أخياراً ، لا سيّما وقد يكونون وُلِدوا جميعاً من أبٍ واحدٍ وأم واحدة ، وتأدّبوا من معلم واحد ، ومنهم رحيم ، ومنهم مسرورٌ بما ينال الناس من شرّ ، ومنهم جبان ومنهم مقدام ، ومنهم أحمق ومنهم عاقل ؟ وقد ينبغي للعاقل أن يستدل أولاً بالأشياء الظاهرة للحسّ[2] . ولما رأى بعضُ المتقدمين بعضَ الصبيان كثيري الشرّ من غير تعلّم ، قالوا : الناس أشرارٌ بالطبع . وقال بعضهم - إذ لحظ مع ذلك صبياناً أخياراً من غير أن يتعلموا ، وأن هذا قليل جداً - إن الناس اكثرهم أشرارٌ . وقال بعضهم إذ رأى أن بعضَ الأشرار ينقلبون بالتعلّم إلى الخير ، وبالعكس ، إن الناس كلهم مُنْتَهون للخير والشر ، فحكموا بما رأوا في البعض أحكاماً كلية . والحق أن فينا بَزْر الفضائل والشرور ، وليس حاجتنا إلى الهرب [٢٤١] من

---

(١) الجائد : الجواد .

(٢) ص : الحس .

الشر كحاجتنا الى اتباع ما يصلح ويمنع من نموّ الشرّ ، لأن الأمر ليس على ما يقوله الرواقيون أن الشر كله يدخل من خارج ، بل أكثر الشر هو الأشرار من نفوسهم ، والذي يدخل منه من خارج هو الأقل . ومن هؤلاء الأشرار يكتسب الجزء العديم النطق أخلاقاً وعادات رديئة ، ويكتسب الجزء الفكري آداباً وظنوناً كاذبة . كما أنّا إذا تأدّبنا بتأدُّب قوم أخيار أفاضل اكتسبنا في أنفسنا الناطقة آداباً جيدة وظنوناً صادقة ، وفي انفسنا غير الناطقة أخلاقاً وعادات محمودة . والذي يتبع المزاج في الجزء الفكري : سرعة الفهم والبلادة بالقلة والكثرة في ذلك ، وفي الجزء العديم النطق : الحركات المعتدلة والمفرطة بالقلة والكثرة .

وأما الأمزجة فإنها تابعة للكون الأول والتدابير الجيدة الكيموس . وبعض هذه ينمّي بعضها ، وذلك أنه يحدث من قِبَل المزاج الحارّ حدةُ الغضب . وحدّة الغضب تشعل وتلهب الحرارة الغريزية . وعلى خلاف ذلك مَنْ كان مزاجه معتدلاً ، فحركات نفسه معتدلة ، ينتفع بجودة الكيموس .

فقولنا الآن موافق للأشياء الظاهرة للحسّ ؛ وهو يشرح أسباب ما يَعْرض لنا من [٢٤٢]الانفعالات من الأشربة والأدوية والتدابير الجيدة والرديئة ، وعلة الاختلاف الطبيعي في الصبيان.

وأما الذين يظنون أن النفس لا تنتفع بمزاج البدن ولا تضرّ به[1] فإنهم ليس يمكنهم أن يقولوا في اختلاف أخلاق الصغار شيئاً ، ولا في المنافع والمضار الكامنة من التدابير والأدوية ، ولا بالعلّة في اختلاف الناس باختلاف بلدانهم ، الذي من أجله كان بعضهم ذا غضب ، وبعضهم عديم الغضب ، وبعضهم ذا فهم وبعضهم عديم الفهم : فإنه كان في الصقالبة فيلسوف واحد ، وأما في أثينا فكثيرون ؛ وكان كثيرون في أمدس (!) عديمي الفهم ، وأما في أثينا فقليلون .

والحمد والشكر دائماً

(١) ص : بها

مختصر* مقال جالينوس
في الحث على تعلم العلوم والصناعات

قال :

أما الأمر في أن الحيوان الذي يسمّى « غير ناطق » لا نُطْق له ألبتة ، فغيرُ بَيِّن ، لأنه قد يكون ـ وإن كان ليس له النطق اللفظي الذي يظهر بالصوت ، ويقال له : النطق الظاهر ، فله النطق الثابت في النفس المستكنّ فيها ، وهو في بعضه أكثر وفي بعضه أقل . والإنسان أتمّ منه ، وبينهما بُعْدٌ في فهم الأمور والاحتيال فيها : فإنه وحده له قبول تعلّم الصناعات الكثيرة واستعمالها . وأكثر الحيوان غير الناطق لا يعاني شيئاً من الصناعات . وما كان منه يعاني صناعةً ما ، فإنما يعانيها بالطبع لا بالإرادة . والانسان لا تفوته معرفة شيء من هذه ، فإنه يشارك العنكبوت في النسج ، والنحل في البناية ومع هذا لا يفوته ما يعانيه المتألّهون كالطب والنجامة والكهانة وإشفاء الأمراض والإخبار بما تحت الأرض وفوق السماء وقد استخرج بشدة حرصه على الفلسفة ووصل بها إلى الخيرات الإلهية . فكيف لا يكون من المنكر الشنيع أن [٢٤٤] يغفل عن الأمر الذي به يقرب إلى الله تعالى ويقتدي به في أفعاله ، ويُهمل أمر نفسه ويستسلم للبخت ؟! والقدماء ، لما أرادوا إثبات رداءة الالتجاء إلى البخت لم يقنعهم أن صوروا صورة امرأة ، وإن كان في هذا دلالة على نَقْص الفهم حتى جعلوا في يده سكاناً يمسكه ، ووضعوا تحت رجله قاعدة كُرّية وسَلَبوه العينين[١] . فدلوا بهذه الخصال على أنه لا ثبات له ولا تجري أموره على نظامٍ : فيرفع المستحقين تارةً ويحطّهم تارةً ؛ وكذلك يعمل مع غير المستحقين . والذي يمنحه هو سريع التغيّر . وقد تبع هذا المدّبر الأعمى كثيرون مِمن لا أدب له ، وعندما يسقطون بسقوطه يذمّونه ، وقد يفارقون أتبّاعه ، وقد يعطبون عند سقوطه وهو لا يعطب ، بل يبرم كما كان لأنه لازم الكَرّة[٢] ، ويضحك عندما ينوحون . ـ وأما الحكمة وأصحابها فبالعكس من ذلك . وأتباع البخت تراهم بَطّالين متعلّقين بالآمال ، يَجْرون مع البخت . وبعضهم أقرب

(*) عن المخطوط رقم ٢٩٠ أخلاق تيمور بدار الكتب المصرية .

(١) إلاهة البخت عند الرومان كانت تدعى Fortuna وتناظر إلاهة البخت Tuchè عند اليونان . وتماثيلها تصورها امرأة معصوبة العينين تحمل في يدها سُكان سفينة (دفة) وتحت قدمها كرة . وتمثل أحياناً ومعها قرن الوفرة ، أو سنبلة ، أو مؤخر سفينة . ومن أشهر تماثيلها الباقية اثنان في الفاتيكان .

(٢) ص : الكبره(!)

إليه ، وبعضهم أبعد منه ، وأحوالهم متغيّرة مختلفة ، وينتهون إلى شرور كثيرة . وأما الجمع الآخر فكلّهم بحالٍ حسنة يعانون الصناعات ولا يجرون ولا يضطربون ولا يتقاتلون . وبعضهم أقرب إلى الحكمة [٢٤٥] من بعض :

فأولهم أصحاب الفلسفة والآداب . وبعدهم المصوّرون والنّجارون والبناؤ ون وأمثالهم ـ وبعدهم أصحاب باقي الصنائع . والكل مقبلون بوجوههم إلى الله تعالى ، عاملون بأوامره ، وله عناية بهم في البر والبحر وبالقريبين منه بالأكثر . فإن أرسطبس كُسِر في البحر فطلع إلى جزيرة فرأى شكلاً هندسياً فاستبشر أنه قد وقع لأناس لا لأغنام . فخاطبهم وطلب ما يحتاج إليه ، فأعطوه . ووجد من يسير إلى بلده فقالوا : هل لك ما تقوله لأهلك ؟ فقال : قولوا لهم : ليكن ما تكسبونه وتقتنونه شيئاً إذا كُسِرتم في البحر وطلعتم ، طَلَعَ معكم ولم يمكن أن يضرّكم بل وينفعكم . فإن كثيرين مِمّن غاية مقاصدهم المال لما وقعوا في مثل هذه الشدائد عمدوا إلى ذهب أو فضة فعلقوه على أيديهم أو شدّوه في أوساطهم ، فكان ذلك سبباً لتلفهم وذهابه منهم ، فكيف لا يفهم محبّو المال أنهم إنما يؤ ثرون ويختارون من الحيوان الذي لا نُطق له ما كان فيه فضيلة ما تأديبية ، كالخيل التي قد عُلّمت جودة المشي والعدو وسرعته ، والكلاب والطيور التي قد عُلّمت الصيّد ، فإن هذه آثر عند الناس من باقي الخيل [٢٤٦] والكلاب والطيور التي لم تؤدّب . وهؤلاء يعلّمون عبيدهم الصناعات وقد يعلّمونهم بعض الآداب العلمية وينفقون عليهم مالاً ويخدمونهم ليحصل لهم مآل أكبر ويعقلون أمور نفوسهم حتى يصير العبد بصناعته العملية والعلمية يساوي الآلاف[1] من الدراهم وسيّده لو صار عبداً لم يساو واحداً من ذلك[2] ، ولا بعض ألف درهم بل ولا درهماً واحداً ، بل وقد نجد هذا الرجل لا يرضى أحدٌ بأخذه مجاناً وليس في الحَسَب أمرٌ يعود نفعه على صاحبه إلا إن كان يحتاج إليه في منافسته في الخير فيقصد إلى أخصّ الناس به في التشبّه ويجعل قدوته أقاربه ويرى أن من اشتهر نَسَبُه بفضيلة ، فقبيحٌ به ان يكون خالياً منها أو مقصّراً فيها . وبعض الحكماء ، لما عيرّه بعض الناس بجنسه قال : أما أنا فإنما مبدأٌ لنسلي في شرف الجنس ، وبما ارتفع حَسَبي . فأما أنت فبك اتضع حَسَبُك وعندك انقرض شرف جنسك .

وقد يعرض لمن اشتهر بالجمال أن يغفل أمر نفسه . فسبيله أن يعلم أن الجميل إنما يرى جماله وقتاً ما ، وأن **الأمر** جميلٌ في كل وقت . وينبغي للإنسان أن ينظر إلى حال [٢٤٧] شيخوخته ويستعد لها .

---

(١) ص : الا لالف (!)

(٢) ص : واحد مه ذلك (!)

فقد بان انه ليس ينبغي لأحد أن يعتمد على كثرة مال ، ولا على شرف حَسَب ، ولا على حُسْن وجمال ، ويَغْفَل ـ لشيء من هذا ـ أمر نفسه ، ويتهاون بتعلُّم الصناعات .

والصناعات التي ينبغي ان يتعلم هي التي الغرض فيها تدبير مصالح الجماعة ، لا كمهنة من يرتقي على خشبة طويلة ، ويمشي على حبل . وأخاف عليكم من مهنة المصارعين التي قد تكسب المدائح والكرامات العامية . وأقول إن جنس الناس مشاركٌ للملائكة في أنه ناطق . فينبغي ان تكون عنايته بالأمر الأفضل وهو الأدب . فإن هو وصل إليه فقد استفاد أعظم الخيرات ، وإن فاته لم يَخْسَر ، إذ كان عجزه من أعظم الاشياء . فإن قَصَد الأنقص ، ـ كالصراع مثلاً ـ فإن فاته كان ذلك خزياً له وعاراً عليه ، إذ كان قد عجز عن الشيء الناقص ؛ وإن ناله لم يَفْضُل البهائم ، فإنه لا يصل إلى أن يضرّ الأسد أو الفيل ، وكذلك ولا أن يعدو كالفَرَس والأرنب .

تمت والحمد والشكر لله دائماً أبداً

مختصر* من كتاب « الأخلاق »
لجالينـــوس

قال :

الخُلُق حالٌ للنفس داعية الانسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا رويّة ولا اختيار . وبيان ذلك ان من الناس قوماً إذا فأجاهم الصوت الهائل ارتاعوا أو بُهتوا . وإذا رأوا أو سمعوا شيئاً مضحكاً ضحكوا عن غير إرادة . وربما أرادوا الامتناع فلا يمكنهم . ولذلك فَحَصَت الفلاسفة عن الخُلُق : هل هو للنفس التي ليست ناطقة فقط ، أم يشوب الناطقة منه شيء . وقد يستبين أن حركة النفس من غير فكر فيها يدعو إليه الخُلُق من شوق إلى شيء ، أو هرب من شيء ، أو لذة ، أو أذى ، وما أشبه ذلك - يدلّ على أن الأخلاق للنفس التي لا نطق لها .

وعلى مثال ذلك يدل ما ترى من الأخلاق في الأطفال وفي الحيوان الذي لا نطق له . فقد نرى بعض الحيوانات جباناً كالأرنب والإبل ، وبعضه شجاعاً كالأسد والكلب ، وبعضه ذا مكرٍ كالثعلب والقرد ، وبعضه ذا أُنسٍ بالناس كالكلاب ، وبعضه وحشياً نافراً من الناس [١٩٢] كالذئاب ، ومنه ما يحب الانفراد كالأسد ، ومنه ما يحب الاجتماع قطيعاً قطيعاً كالخيل ، ومنه ما يحب الاجتماع زوجاً زوجاً كالقالق(١) . ومنه ما يجمع الغذاء ويُعدّه لنفسه كالنحل والنمل ؛ ومنه ما يكتسب الغذاء يوماً بيوم كالحمام . ومنه ما يسرق ما لا ينتفع <به> كالعقاعق فإنه قد يسرق الفصوص والخواتم والدراهم والدنانير فيخبئها .

ولهذا قالت الفلاسفة لقدماء إن الأخلاق لغير الناطقة وأرسطو وغيره يرون أنه قد يشوب النفسَ الناطقة شرٌ من الأخلاق ، ولكن جلّها للتي(٢) ليست بناطقة . وقومٌ متأخرون قد قالوا : إن جميع الأخلاق للنفس الناطقة ، ولم يكتفوا حتى أضافوا إليها أيضاً ما يعرض للنفس من الغضب والشهوة والفزع والعشق واللذة والحزن . والعيان شاهد على بطلان قول هؤلاءِ . وقد بيّنْتُ ذلك في الكتاب الذي وَضَعْتُه في « آراء ابقراط وأفلاطن »(٣) . وأوضحتُ هناك أن للإنسان شيئاً به يكون الفكر ، وشيئاً غيره به يكون

---

(١) عن المخطوط رقم ٢٩١ أخلاق تيمور بدار الكتب المصرية .

(١) فوقها : اليمام . وفي « لسان العرب » : « القِلّق والتقلّق من طير الماء » .

(٢) ص : التي

(٣) « كتاب آراء بقراط وفلاطن » لجالينوس ، نقله حبيش بن الأعسم إلى العربية ، ويتألف من عشر مقالات (راجع « الفهرست » لابن النديم ص ٢٩٠ س ١٤ - ١٥ نشرة فلوجل) .

الغضب ، وشيئاً ثالثاً به تكون الشهوة ولست أبالي كيف [۱۹۳] قيل في هذه الثلاثة أشياء في هذا الكتاب انها أنفُس مختلفة أو إنها أجزاء لنفس الانسان ، أو إنها ثلاث قوى مختلفة لجوهرٍ واحد . فأما أنا فإني أسمّي في هذا الكتاب الشيء الذي به تكون الفكرة : « النفس الناطقة » و « النفس المفكّرة » ـ كان ذلك الشيء نفساً مفردة أو جزءاً أو قوة . والشيء الذي به يكون الغضب : « النفس الغضبيّة » أو « النفس الحيوانية » . والشيء الذي به تكون الشهوة : « النفس الشهوانية » أو « النفس النباتية » .

ونظر في كل صنفٍ من أصناف الأخلاق والعوارض إلى أيّ هذه الثلاثة ينبغي أن يضاف . ولنبدأ بتفصيل الفعل من العارض بإجمال ٍ فنقول انه ما دامت نفس الانسان باقية على حالها ، فتلك الحال بها كالسكون والهدوء . وإن تغيرّت حالها توهّمنا ذلك التغير كالحركة لها . ولأن الحركة منها ما يكون من نفس المتحرّك ، ومنها من قِبَل غيره : والأولى سمّيناها فعلاً ، والثانية عارضاً ، كما إذا حرّك أحدٌ شيئاً من موضع إلى آخر : فحركة اليد فعل الانسان واليد ، وحركة ذلك الشيء عارضٌ له . وهذا حكمها في حركة المكان . وأما في التغير فكما [١٩٤] لو مشى إنسانٌ في الشمس فاسودَّ لونه ، كان السواد عارضاً للبدن ، والتسويد فعلاً للشمس . فهذا معنى العارض إذا وُضع بإزاء الفعل . ـ وله معنى آخر اذا وُضِع إزاء الشيء الطبيعي . فالطبيعي للشيء بمنزلة الصحّة له ؛ وغير الطبيعي بمنزلة المرض العارض له . وقد يوجد شيء واحد يكون طبيعياً لشيء ، وغيرَ طبيعي لآخر . فالحركات التي تتحركها، والنفسان البهيميتان اللتان في الانسان على غير اعتدال ليستا طبيعة للإنسان لأنها غير معتدلة . وما كان غير معتدل فهو خارج عن استقامة الصحّة . وايضاً فحركات النفسين تضرُّ بقوى النفس الناطقة . فالنفس الشهوانية مباينة لها وإنما جعلها الباري في الانسان لكونها ضرورية في الحياة والتناسل . فإن من بَطَلَتْ شهوته البتة ، اختار الموت على تناول الغذاء . وكذلك الجماع : فإنه لو لم تُضَف إليه لذة ، لم يستعمله أحد . وحال الجماع حالُ غلبة لا يمكن النفس الناطقة فيها فَهْمُ شيء ولا استنباطه . ومتى جاوزت اللذة الاعتدالَ ، أضرّت . وإصلاحها في تدبيرها وتحديد أوقاتها فِعْلُ النفس [١٩٥] الناطقة . والنفس الناطقة قد تفعل على انفرادها بلا معونة كمعرفتها بالحق وباتفاق الأشياء واختلافها . فأمّا مَنْعُها النفس الشهوانية من الافراط في الحركة ، فلا يمكنها دون أن تستنجد بالغضبية . فليس يقدر الانسان على كفّ الشهوانية من حركةٍ في غير أوقاتها أو على غير اعتدال ما لم يكن في نفسه الغضبية التي هي الحيوانية قوةٌ وجَلَد . وجوهر هذه القوة التي يقوى بها الانسان على الصبر والثبات في الأعمال ، فيما أرى ، هو الحرارة الغريزية ، لأن حركة الحرارة الغريزية ، كلما كانت أقوى كان الانسان أحْرَك . وكما أن البرد يورث

الكسل والسكون والضعف ، كذلك الحرارة تورث النشاط والحركة والقوة على الفعل . ولذلك صار الشباب والخمر يبعثان على الحركة والبطش ، والشيخوخة والأدوية الباردة يورثان الكسل والضعف ، ؛ فإن تمادى بهما الزمان أبطلا الأفعال والحركات .

وقياس النفس الغضبية عند الناطقة قياس الكلب عند القنّاص ، والفَرَس عند الفارس : فإنهما وإن أعاناه على اراده[1]، فربما تحركا في غير الوقت الذي يحتاج إليه وعلى غير المقدار الذي ينبغي. [١٩٦] وربما أضرّا[2] به وربما عقره كلبه، وربما جمح به فَرَسه، فوقعا في هوّة يهلكان فيها معاً. فتحديد أوقات حركاتها وتقديرها هو فعله، وانقيادهما لإرادته هو فضيلة لهما. وفضيلته هو هي من حذقه بصنعة التقنيص والفروسية وسهولة انقيادهما. وصلاحهما يكون بطول تأديبه لهما. وليس كل كلب وفرس موافقين للتأديب، لأن منهما جموحاً ممتنعاً يحتاج في تأديبه إلى زمانٍ طويل وعادة ممتدّة. وقد يكون القانص والفارس غير عارفٍ، فيحتاج إذن أن تكون الناطقة محبّة للجميل مشتاقة للحق عارفة باتفاق الأشياء واختلافها، وأن تكون الغضبية سلسة الانقياد، وأن تكون الشهوانية ضعيفة، وكل شيء يتحرك بحركاته ويفعل أفعاله التي هي له فإنه يقوى. وإن سكن عن ذلك ،ضعف. فمن اعتاد من صباه القصد والعفة فشهواته معتدلة. ومن لم يكن يمنع نفسه شهواتها، من صيام، ولا يقمعها، فإنه يكون شرهاً. فالأدب يُكسِب الشهوانية: السلاسة، والغضبية: الضعف.

والنفس الغضبيّة ليس تنتقض قوتها بأدبها لكن الأدب يكسبها [١٩٧] سلاسة الانقياد . وأظن أن من كان في غاية الجُبن والشَّرَه بالطبع ، لا يصير بالأدب في غاية الشجاعة و (العفة) . وحالات نفس الانسان الممدوحة تسمى : « فضيلة » ، والمذمومة تسمى : « رذيلة » . وهذه الحالات تنقسم إلى قسمين : منها ما يحدث للنفس من بعد الفكر والروية والتمييز فيقال لها : « معرضة » أو « ظن » أو « رأى » ؛ ومنها ما يَعرض للنفس من غير فكر ، فيقال لها : « أخلاق » . ومن الأخلاق ما يظهر في الأطفال أول ما يولدون قبل وقت الفكر ، وهو الوجع في البدن والغمّ في النفس ؛ ومن هذين يبكون ، لأن مع كل طفل تصوّر الشيء الموافق له والشيء المخالف له في وهمه ومحبةٌ لما وافقه وبُغضٌ لما خالفه ، ولهذا يطلب ما يوافقه ويهرب مما يخالفه . وهذه الأشياء موجودة بالطبع للحيوان الذي لا نطق له ، أعني أنه يحسّ بما يَعرض لبدنه ، ويتوهم بعضه موافقاً له ، وبعضه

---

(١) كذا في المخطوط ، وربما كان صوابه : مراده .

(٢) ص : اضار به .

مخالفاً له . ، ويشتاق لما يوافقه ويهرب مما يخالفه . وإذا صار الصبيان إلى السنة الثانية ، فإن بعضهم يريد أن يضرب بيديه ورجليه من ظنّ انه قد آذاه . وهذا يدل على أنهم قد صار لهم ـ مع توهم ما وافقهم ـ توهم الأسباب الفاعلة لذلك [١٩٨] وصار لهم ايضاً مع ذلك شهوة الانتقام لمن آذاهم والحبّ لمن دفع عنهم ما يؤذيهم ، فإنهم حينئذٍ يبسمون ويضحكون للدايات ويريدون ضرب وعضّ من آذاهم .

وهذا العارض هو المسمّى غضباً ، وتعرض معه للعينين حُمْرة نارية ، وللجميع الوجه حمرَة وسخونة وامتلاء . فقد تبيّن أن شهوة الانتقام من المؤذي طبيعية في الناس غير مُتَعَمَّلة . كشهوة الهرب مما أوجع وشهوة الميل لِلَذيذ ، فإن الصبيان لم يفكّروا فرأوا أن الانتقام من المؤذي صواب ، بل ذلك فيهم بالطبع كالميل إلى اللذيذ والهرب من المؤذي .

فإذا صار الصبيان إلى السنة الثالثة ، تبيّنت فيهم آثار الحياء والقحة : فترى بعضهم يخجل ولا يرفع نظره في وجه من يلومه على فعل ما قد نُهي عنه ، ويُسَرُّ بالمدح . وبعضهم بالضد . وهذا يظهر في الذين لم يؤدَّبوا بَعْدُ بضربٍ وخوفٍ . ومن كان يحب الكرامة فإنه يحتمل المشقة فيما يرجو به المدح . وإذا كان هذا يحب الكرامة حبّاً طبيعياً ، لا خوفاً من شيء محسوس ولا طلباً لشيء محسوس ، فهو يُفلح . ومن كان بالضدّ مِنْ هذا ، فليس يفلح ولا يتعلّم ، ولا يقبل أدباً خلقياً ولا كتابياً .

ومما يدل أيضاً على ان بعض [١٩٩] الصبيان يميلون ، بلا فكرٍ ولا عزيمة رأي ، إلى الفضيلة وبعضهم إلى الرذيلة أنا قد نرى أنه قد ينال أحدهم الأذى ممن يلاعبه فيرى بعضهم يرحمه ويُعينه ، وبعضهم يضحك عليه ويفرح به وربما ساعد وشارك في أذيته . وقد نرى بعضهم يستخلص بعضاً من مصاعب ، وبعضهم يدفعون بعضاً إلى المواضع المهلكة ، ويبخسون ويعصون ؛ وبعضهم يعطون بعضاً مما في أيديهم ، وبعضهم لا يسمحون بشيء مما في أيديهم . ومنهم من يحسد ، ومنهم من لا يحسد . وهذا كله قبل التأدّب

وبالجملة فليس يوجد شيء من الأفعال ولا من العوائد ولا من الأخلاق في الانسان إذا استعمل إلا وقد يوجد فيه في وقت صباه . فقد بَطَل ان تكون جميع العوائد بالرأي والفكر ، لأن ما يكون بالرأي والفكر لا يكون عارضاً ، لكنه يكون إما ظنّاً صادقاً أو كاذباً ، وإما معرفة . وأما العارض فإنه حركة بهيمية بلا فكرة ولا روية ولا عزيمة رأي . وليس هذا موضع المناظرة في هذه الأشياء . لكني أجد أصل كل ما أفحص عنه في هذا الكتاب بما يظهر في الصبيان الصغار ليكون تمييز الحركات البهيمية المحضة مما يخالطه [٢٠٠] من الظنون التي للناطقة، وآدابها أسهل . وذلك من أنفع الأشياء لمن أراد أن

يكسب الأخلاق المحمودة ويصرف نفسه من الأخلاق الرديئة لأن من الناس من يعيش مع ما وافقه بالطبع ، تاركاً لما خالفه بغير روية . ومنهم من صار إلى الروية والتفكر في طابع الأشياء ، فرأى أن الرأي الموفق اتباع ما وافقه بالطبع وتَرك ما خالفه ، أو خلاف ذلك . فصارت سيرة كل واحدٍ من هؤلاء من ذلك الوقت وانقياده للأفعال في سائر عمره بميل الطبع وبالرأي المكتسب . فإن كان ممن ظن أن اللذة بالمطعم والمشرب وكل ما تنال معرفته بالحسّ خيرٌ ، يضاعف بذلك ميل نفسه الشهوانية الطبيعي إلى اللذة . وإن كان ممن ظن أن الرياسة خيرٌ ، يضاعف بذلك ميل نفسه الغضبية الطبيعي إلى غلبة الناس والترؤس عليهم . وهذه الزيادة في الميل الطبيعي تميل عن الانسانية إلى البهيمية . فأما مَنْ رأى أن معرفة طبيعة كل ما في العالم خيرٌ ، فإنه يزيد بذلك في ميل نفسه الناطقة إلى المعرفة البرهانية والحق ، ويتبع ذلك الزهدُ في الكرامة والشهوة والرياسة والسلطان ورفض لذة الجماع والمطعم والمشرب [٢٠١] والقُنية وسائر ما يلتذ به الذين ذكرتهم من قبل .

وينبغي أن نتكلم فيمن قد جاوز سنّ الصبيان إلى أفعاله وإلى أسبابها . فإنك تجد سبب بعضها : الخُلُق ، وسبب بعضها : الرأي . أما ما كان منها من طبع أو عادة فسببها الرأي . والآراء الرديئة متى كشفت خطأها ببيانٍ أبطلتها من النفس وإن كانت من طبع أو عادة فهذه الأقوال تكسرها . وأما إبطالها البتة ، فلا يكون بعادةٍ دائمة لأشياء يقيمها الانسان في نفسه ، وأشياء يفعلها دائماً في كل يومٍ ـ فيما أنا واضعه فيما بعد . لكن قياس الصبيّ في اصلاح أخلاقه إلى الشيخ كقياس الشجرة أولَ ما تنبت، إليها بعد كمالها : فإنها في الأول سهلة الميلان إلى ما تميل إليه ، فاذا أكملت عَسُر نقلها عن حالها وربما لم يمكن . ولذلك نرى الناس وقتَ شيخوختهم على الحال التي كانوا عليها وقت شبيبتهم ، وربما زادوا فيها .

< علامات الأخلاق >

وينبغي أن أضع علامات الأخلاق . وأبتدئ من خلقة الحَرد[١] ، والغضب . وقد قيل إن اختلاف الحرد والغضب بالقلة والكثرة . وقوم قالوا إن الحرد يكون من الانسان [٢١٢] على أهل محبّته في غلط كان منهم وتفريط. والغضب يكون منه على سائر الناس . فإذن ليس الغضب على أهل المحبّة بغضب محض ، لأنه لا بد للانسان أن تغمّه إساءة من أحب فخالط غضبَه غمٌّ . ومن استعمل الغضب مع فكرٍ ظهر منه الوقار . ومن يستعمله

(١) حَرِد عليه حرْدا وحَرَدا (بسكون الراء وبفتحها) : غضب ـ فهو حَرِد وحارِد وحردان . لكنه هنا يجعله خاصاً بالغضب .

بلا فكرٍ ظهر منه التهوّر . ومن خواص الغضبان : الصياح والتهدد . فأما النجد[1] فليس كذلك ، لأن عقله لا يغرب عنه في تلك الحال ، لذلك لا يتهوّر فيلقي بيديه سلاح الأعداء كما يفعل السبع ، بل إنما يفعل ما ينبغي : فإن أراد القتال استعمل صناعة الحرب وآلاته ، وإن أراد الصراع ، استعمل صناعته . وكذلك كل واحدٍ من سائر الصناعات التي يحتاج فيها إلى الجَلَد والبطش يستعمل الصناعة الموافقة لما يريد إذا كان مع غضبه فكرٌ يقدّر به أموره . فإن غلب الغضب حتى يزيل الفكر ، لم يحضره ما يحسن من الصناعة التي يقاوم بها ما أغضبه ، والغضب الشديد ليس ببعيد من الجنون . فكيف يكون من أعراض النفس الناطقة ؟! والفكر يبطل إذا عرضت هذه الأعراض ، لا سيّما إذا كانت قوية . والخلاف بين [٢٠٣] النجد والمتهّور ، مع عموم حركة الغضب لهما وقوّتها فيهما أن حركة الغضب في المتهوّر غير معتدلة ولا مقدرة بالفكر ؛ وفي النجد : معتدلة مقدّرة بالفكر . والنجدة يكون معها الحلم والحياد . والتهور يكون معه الطيش والقحة . والمتهور في الحرب إما أن لا يكون أقام في نفسه أمراً جميلاً يقصده ، وإما إن كان قد تقدم فأقام ذلك في نفسه ؛ فقل بطل ما أقام في الوقت الذي صار فيه إلى التهور . ولذلك يذهب حياء هؤلاء ويصيرون إلى أن لا يعبأوا برئيسهم ولا يفهموا قوله ولا يسمعوا أمره في حال تهورهم . فالنجدة تكون من قصد النفس الناطقة إلى الجميل ومن حسن انقياد النفس الغضبية لها إذا كان لها في طبيعتها الحال التي تقاوم بها الأشياء الهائلة . والتهور يكون في الحرب إذا لم تقصد النفس الناطقة إلى الجميل ، وكانت النفس الغضبية على حالٍ لا يهولها ما يهول مثلها سائر الناس .

وصنفان يقصدان إلى الجميل بلا فكر ولا تثبُّت : أحدهما بظن صواب ، والآخر بظنّ خطأ . وثلاث بفكر : أحدهما بظن صواب والثاني بظن خطأ ، والثالث بمعرفة . فأصناف الأخلاق في الجسارة تشبه بعملها حالاً واحدة طبيعة للنفس الغضبية بها يكون [٢١٤] الانسان جسوراً، ويلزمها الاختلاف من قِبَل حالها في النفس الناطقة . فمن جَسُر على غير معرفة ولا عزيمة رأي لا يقال له : نجد . لكن إن كان إقدامه بشيءٍ خَطَر في وهمه أنه جميل عن غير تثبُّت ، قيل إن له محاماة . ومع زوال الجهل بالشيء الذي يظن به أنه شرّ يزول الفزع منه ، كحال الانسان مع الحيّات التي لا تؤذي . وكذلك يعرض لبعض الحيوان الذي لا نطق له أن يخاف من بعض في أول ما يراه ، كما يعرض للخيل إذا رأت الجمال والفيلة ، حتى إذا عرفت بالتجربة أنها لا تنال منها مكروهاً ، لم تخفها . وأما الشيء الذي لا يخاف إذا رؤي ، فليس يحتاج في الاقدام عليه إلى جسارة ، لأن النجدة إنما تكون

(١) نَجُد (بفتح فضم) الرجل نجادة ونجدة : كان شجاعاً فيما يُعْجِز غيره فهو نَجْد ونَجِد ، ونَجُد ، ونجيد .

والخوفُ من الشيء قائم إذا حمل الانسان عليه لتوهّمه ان ذاك أجمل ، لأن الشيء الذي يكرهه ويُحجم عنه بالطبع ضربان : أحدهما هو الذي يرى أنه شرٌّ ، والآخر هو الذي يرى انِه قبيح . والنجدة في توقي القبيح أكبر من الشر . والجُبن بالعكس . فالأول كالذي يؤثر الموت على الهزيمة في الحرب ؛ والذي يحتمل العذاب على أن يكذب على صديقه . وقد وُجد هذا في بعض العبيد مع مواليهم وإن [٢٠٥] كانوا لم يؤدّبوا . فيدل هذا على أن محبّة الجميل موجودة بالطبع في بعض الناس ، وعلى أن محبة الأفعال الجميلة في محبّي الجميل من محبة اللذة في المؤثرين لها . وهنا يبطل قول من يقول إن الجميل إنما هو اصطلاح الناس فقط . وقد قيل إن بعض الأفعال الجميلة ـ وهي ما قصد به غاية من غايات الخير ، كحال اللذة أو السلامة عند قاصديها في إيثار ما يؤدي إليها ولو كان فيه أذى .

فأما من رأى أن الخير هو الفضائل والأفعال التي تكون عنها ، وأن الشر ضد ذلك ، فلا يرى أن الموت والألم شرٌّ . فينبغي أن يكون يهرب من الشَّـرَه والتهّور والجور والخبث ، وأن يسكن إلى العفة والنجدة والعدالة والفهم . وينبغي أن يسمّى من يفزع من الجبن : شجاعاً . وهذا هذر . فطبيعة القبيح غير طبيعة الشرّ في الوهم والوجود . وكذلك طبيعة الجميل غير طبيعة الخير ، فكما أن اعتدال الأعضاء يولّد الجمال في الأبدان ، كذلك اعتدال الأنفس في الانسان يفعل الجمال الذي للنفس . والاعتدال في الأنفس والبدن في وجهين : أحدهما الحال الذي قد يوجد لهما وهما لا يفعلان الأفعال التي تكون بتلك الحال ؛ [٢٠٦] والآخر في الأفعال التي تكون لهما عند الفعل . والجمال والقبح يحلّان من النفس محلّ الجمال والقبح من البدن . وأما الخير والشّرّ فإنهما عند النفس بمنزلة الصحّة والمَرَض عند البدن . وكما أن القُبح مكروه للبدن ، كذلك هو للنفس . وقُبح النفس هو الجَوَر،لأن الجَور قبح الأنفس الثلاث وأما فساد سائر الفضائل ، سوى العدالة ، فإنها قبح بعض الأنفس الثلاث دون البعض . ومَنْ اختار ان تكون غايته اللذة ، لا الجميل ، فقد اختار أن يكون بمنزلة خنزير على أن يكون بمنزلة ملاك . وذلك أن الملائكة لا تغتذي ولا تتناسل لأن جوهرها باقٍ على حال واحدة . وأما أبدان الحيوان فلأنها تتغير وتفسد جعل الباري لها شهوة الطعام والتناسل . لتبقى بهما . وخَلَط بالشهوة اللذة لتكون داعياً إلى تناول ما يحتاج إليه . فمن كان في طبعه وفعله أن يجعل هذه اللذة غايته ، فهو بمنزلة الخنازير . ومن كان طبعه حبّ الجميل وفعله فقد اقتدى بسيرة الملائكة . ولذلك استحق هؤلاء أن يُسَمّوا : « متألهين » ، ويستحق أصحاب اللذات أن يُسّموا : « بهائم » . فالأشياء المرغوب فيها هي الخير والجميل ، والمهروب منها هي الشرّ والقبيح . فيجب إذا [٢٠٧] كان الفعل خيراً وجميلاً أن يختاره الناس كلهم ، وإذا كان شرّاً وقبيحاً أن يكرهوه جميعهم . وهذا مُتفقٌ

عليه . وأما إذا اختلف ازدواج هذه الأربعة فقد اختلف الناس فيها : فمنهم من اختار ما يظن أنه جميل على ما يظن أنه خير ، وهذا نجد ، وعكسه جبان . فينبغي أن يعوّد الانسان نفسه الناطقة محبةَ الجميل ويملكها أمر نفسه الغضبية . فإن كانت جسورة بالطبع والأدب ، يكسبها السلامة والانقياد ؛ وإن كانت عديمة الجسارة فهي تصير خيراً مما كانت ؛ ولا يمكن أن تصير إلى حال النجدة ، لأن القوة لا يكتسبها الضعيف بالرياضة كما يكتسبها القوي ، كما أن الابدان المسقامة التركيب التي لا تصير بالتدبير والرياضة إلى حال الصحة والقوة ، كذلك الأنفس .

] تمت المقالة الأولى [
ولله الحمد والشكر دائماً

من المقالة الثانية

قدتكلمنا في النجدة والجبن ، بعد الكلام العام في الأخلاق . وفي هذه المقالة نجعل الكلام في الأخلاق التي تكون من النفس الشهوانية التي في الكبد ، وهي النباتية التي تغذو أبداننا وتنميّها وتحفظ حياتها عليها وتولّد البزر لبقاء التناسل [٢٠٨] للحيوان والنبات . ولأن الحيوان أرطب ، جُعِل بزره مثله ؛ ولأن النبات أيبس ، جُعِل بزره مثله . ولا بد من ترطبه عند ما يُلقى في الأرض التي لا بد وأن تكون على اعتدال الرطوبة . وكل مغتذٍ فهو يجتذب الشيء المشاكِل له في مزاجه ثم يُشَبّهه[١] بذاته ويلحقه بها والباقي الذي لا يتشبه به تشبُّهاً تامّاً فإنه يكون فَضلاً[٢] ، ويحتاج إلى قوة تدفعه . ففيه إذن قوة تفرّق ما بين المشاكِل وغيره ، فيقبل المشاكِل له ، ويترك المخالف له . ومنه يولد فيه البزر كما تولد الفضول ، لأن البزر في الحيوان والنبات فَضْلٌ لكن ليس كسائر الفضول غيره ، أعني : البول والبراز والبصاق وغيره ، لأن توليده ليس كتوليد هذه الفضول . فإن المنيّ توليده من دم جيّد . وجميعأعضاءالبدن الأصلية إنما تغتذي بما هو في طبيعته مثل المنيّ . وتولّد المنيّ في الحيوان ليس يكون فيما هو في البسوق[٣] ، ولا فيما قد هَرِم . وإنما يتولد فيما بين هذين الوقتين ، وأكمله ما كان في وسط الأسنان[٤] كلها ، والذي قبله وبعده[٥]، أقل كمالاً في القوة والمقدار .

ويحتاج المنّي ، كما تحتاج سائر الفضول ، إلى القذف . ولذلك يضطر الحيوان إلى الحركة المعينة على قذفه [٢٠٩] التي بها يشارك البهائم وأرى[٦] أن جميع الناس يرون هذا بالعقل ، فإنهم يمدحون ويتعجبون ممن استهان بالجماع والمطعم والمشرب والطيب ، وبالجملة أسباب لذات الدنيا وَوَهبِه عمره كله إما لأفعال النفس الناطقة ، كسقراط وفلاطن وغيرهما ؛ وإما لأعمال السياسة التي اختيرت بمحبة الإنسية[٧] والعدل لنفع كثيرين ، كما فعل سولن[٨] وغيره ممّن رَضِيَهم الناس لوضع النواميس ، ؛ ورأوا أن يقتدوا

---

(١) يشبهه : يحوّله بالتمثيل assimile .

(٢) البراز .

(٣) البسوق : مصدر بسق (من باب نصر) بسوقاً : ارتفعت أغصانه . والمقصود هنا : سن ما قبل البلوغ

(٤) جمع سن = عمر .

(٥) ص : وأقل .

(٦) ص : رأى .

(٧) الانسانية humanité

(٨) سولون Solon المشرّع الأثيني ، ولد حوالى سنة ٦٣٩ ق . م .

بسيرتهم لما أعجبهم من فضلهم . وأسماؤ هم مشهورة من نواميسهم التي تستعمل إلى هذه الغاية في مدن كثيرة .

ومن خيار الناس صنفٌ ثالث يستعمل الوجهين جميعاً ، أعني النظر في الطبائع ، المسمّى : « حكمة » والنظر في السياسة .

وكما تميل الناس إلى اللذة ، من قِبَلِ أنها إحدى القُوى التي يكون بها تدبير ما يقيمهم ، كذلك يميلون إلى القوة الأخرى التي هي فيهم ، كالقوة التي في الملائكة . وبهذه يعجبون من أهل الفضل ويمدحونهم بالطُّهر ويعظمونهم كالموالي . فإذا كانت سيرة القوم الخيار محمودة عند من اختاره وعند سائر الناس ، وسيرة من اختار الاستمتاع باللذات [٢١٠] غير محمودة عند من اختارها وعند سائر الناس ، فقد تبين أن ميل الناس إلى الجميل بالطبع كبير . والجميل هو الفضائل والأفعال التي تكون بالفضائل ، ولا يخرج عن هذا إلاّ آحاد مِمّن غلبت عليه القحة أو هو عَيِيٌّ في الأمور ، أو هو سَبُعيّ النفس . ومما يوضّح ذلك أنك ترى أصحاب اللذات حُرُصاً على ستر ما هم عليه ، ولا سيّما وقت تناول لذّاتهم ، فلو كانت ممدوحة لم تكن مستورة . ولو كانت هذه اللذات هي الخيرات لكان أعظم اللذات هي أعظم الخيرات . وإن كانت هذه هكذا ، فما بالهم يستودعون الظُّلمة أعظم الخيرات ، وليس يفعلون كذلك في باقي الخيرات التي هم معترفون بأنّها خيرات.؟! وما العلّة التي صار لأجلها تَفِرُّ لناس وتنفر نفوسهم من المجامعة ظاهراً . ولو قَلّ حياؤ هم من سوى هذا فليس ذلك إلاّ لأن قوى النفس الملكية التي فيهم ، وإن كانت غير مرتاضة فإن فيها نسبة ترى بها جمال الفضائل وسماجة اللذة برؤ ية خفيّة . فإن هي قدرت على أن ترى ذلك رؤ ية بيّنة أبغضت اللذات ، حتى ان الإنسان يسير مستحيياً من نفسه إذا تعبّد لِلّذات ، فضلاً عن أن يستحيي من غيره . وليس بعجبٍ أن يكون [٢١١] بُعد ما بين الناس من الخلاف من الأخلاق والسِّيَر ، على أن قوى أنفسهم واحدة ـ يبلغ إلى ان يكون بعضهم شبيهاً بالملائكة ، وبعضهم شبيهاً بالخنازير والدود . وذلك أنه لما كان تمثيل القوى المختلفة التي في النفس للإنسان تمثيلاً متضاداً ، جُعِلَت كل واحدة من أمرها على خلاف ما عليه من أمر القوة المخالفة لها في أخلاقه . وذلك ان القوة الشهوانية لا رؤ ية لها ولا تمييز ، فلا تعرف الأفعال الجميلة ولا بالسيرة الملكية لأنها إنما تتعبّد للذة فقط وإنما تهرب من الأذى . وأما النفس الناطقة فعلى ضد حال الشهوانية ، لأنها تُؤ ثِر معرفة الأشياء، لا سيّما التي معرفتها أجمل وتستحيي من أسباب اللذات وتسترها وتجاهد القوة الشهوانية ، وهذ تمنع [illegible] الجوع على أخذ الخير من غير الوجوه المستحبة ، وكما يمتنع الانسان من شرب [illegible] [illegible] عند [illegible] الحُمّى إذا علم أن الماء يضرّه . وهكذا يفعل في مجاذبة النفس الشهوانية

لها . ، بطلب الجماع . إذا رأت أن في ذلك مضرّة كبيرة للبدن أو للنفس . وهذا الجهاد أعان الانسانَ بالنفس الغضبية ، فبها تستعين نفسه الناطقة على قمع [٢١٢] الشهوانية ومنع حركتها الزائدة .

ولنذكر الأشياء التي يَشتاق إليها ويشتهيها كل واحدٍ من هذه الثلاثة الأنفس . التي جميع الناس مطبوعون على شهوتها ، ويخالف بعضهم بعضاً بكثرة الشهوة لها وقلّتها . كما أنّا نرى الناس في أعضاء أبدانهم إذا قيس بعضهم إلى بعض على مثل هذه الحال فإنهم متساوون في وجود الأعضاء لهم ، مختلفون في أفعال اعضائهم بالشدّة والضعف : فإن بعضهم حادُّ البصر والسمع ، وبعضهم كليل البصر ثقيل السمع ، وبعضهم فصيحٌ في كلامه ، أي مُبين في جميع أجزائه وحروفه ، وبعضهم ألثغ وكلامه غير مبين . وبعضهم سريع العدو ، وبعضهم بطيؤه ، وبعضهم بين ذاك . ومنهم الأقرب إلى أحد الطرفين ، ومنهم الأبعد وكذلك نرى الصبيان يخالف بعضهم بعضاً في حالات نفوسهم منذ ولادتهم : في الشَّرَه ، والغيظ والقحة ، وأضداد ذلك . وكذلك في الصدق والكذب ، والفهم والبلادة والحفظ والنسيان . أما الفهم فهو يكون في النفس الناطقة فقط ؛ وهو قوةٌ تبصر الاتفاق والاختلاف في جميع الأشياء . وميل هذه النفس إلى الجميل .

وأما الغضبية ففيها الغضب ، لذلك سميّت [٢١٣] بالغضبية . ومَيلُها إلى الغَلَبَة .

وأما الشهوانية ففيها قوة تغذو البدن . وميلها إلى اللذة . وهذه هي أصول الأخلاق .

وأما اختلاف أصناف الأخلاق فإنما يكون من قِبَل الكثرة والقِلّة في ميل كل واحدة من الأنفس في مقدار قوتها الطبيعية . وينبغي أن نتصور أن النفس التي فينا كأنها مركبة من ثلاثة أشياء قد قرن بعضها بعضاً كما لو ربط انسانٌ بكلب أو حمار وحش ، فأحسن تدبير هذه الحال . فإذا توهمنا ذلك ، وجدنا أنه يجب ان يستعمل كل واحدة من الأنفس الثلاث ميلها وقوتها الخاصّة بها . ولا تخلو في ذلك من أن تكون متفقة ، أو متنازعة . أما الاتفاق فيكون بينها إذا انقادت اثنتان لواحدة . وأما التنازع فإذا أحبّت كل واحدة منهن الترأس . أو اثنتان منهن . فإذا قويت إحداهما وضعفت الأخريان جرّتهما على هواها . وإذا طال الزمان < على > استتباعهما لما يخصّها عاوناها ، لا سيّما الفكرية : فإنها تتلطف في ذلك بمعرفتها بما لا تعرفه الغضبية ولا الشهوانية وكذلك إذا قويت اثنتان وضعفت الأخرى ، اقتاداها لأقواهما . والمقصود استخدام الناطقة للغضبية [٢١٤] في قمع الشهوانية ، ورياضة الغضبية للانقياد للناطقة .

وقصد ذي الفضل أن يصلح أولاً نفسه ، ثم مِنّ بعد ذلك نفوس غيره ممن قَدَر عليه من الناس كافّةً الأقرب فالأقرب : أهل المنزل ، ثم أهل النَّسب ، ثم أهل المدينة ، ثم الناس كافةً - بتعليمه إيّاهم بالقول ما ينبغي أن يفعلوه ، وتصييره نفسه بما تفعل قدوةً لهم . والحال التي بها يُصلح ذو الفضل أمر منزله هي الحال التي بها يصلح منازل غيره من أقربائه وأصدقائه وأهل مدينته ومَنْ أمكنه . واعلم أن كل أحدٍ يكره أن يُنْسَب إلى الشره والجور والجهل ، ويَسُرّه أن يوصف بالعفة والحلم والفهم . لكنهم إنما يؤتَوْن من قِبَل استصعاب المجاهدة والرياضة وطلب اللذة والبطالة . واعلم أن البدن إنما قُرِن بك ليكون لك آلة للأفعال ، وإن النفس الشهوانية إنما جعلت فيك من أجل البدن ، والغضبية لتستنجد بها على الشهوانية . وكما أن إنساناً لو قطعت يداه ورِجلاه وباقي أعضائه التي يمكن أن يَبقى بعد عدمها حيّاً باقياً على انسانيته لبقاء فكره وعقله - لكان باقياً انساناً . كذلك إذا أمكن أن يبقى حيّاً عاقلاً بعد عدم جميع أعضاء بدنه وقد [٢١٥] يعوى[1] مع تعويه من البدن من النفس التي تغذو البدن . واذا كُنْتَ انما أنت إنسانٌ بالنفس الناطقة وقد يمكن يُقَال بها - دون الشهوانية والغضبية - حيّاً عاقلاً ، ولو خَلتْ منهما لما كان يعرض لها سوء السيرة - فينبغي أن تستخفّ بأفعالهما وعوارضهما . فإن كنت إذا تخلصت من هاتين النفسين مع تخلصك من البدن تقدر أن تعقل وتفهم كما قال حُذّاق الفلاسفة عن حال الانسان بعد الموت - فاعلم أن سيرتك بعد تخلّصك من البدن ستكون كسيرة الملائكة .

فإن لم يكن بَعدُ صَحّ عندك أن العقل الذي فيك لا يموت ، فلا أقلّ من أن تلتمس - ما دمت حَيّاً - أن تكون سيرتك شبيهة بسيرة الملائكة . ولعلك تقول : إن ذلك غير ممكن . وأنا أوافقك على هذا ، لأنه لا بد لك من أن تأكل وتشرب . ولكن كما أنه لو كان يمكنك ان تعيش بلا طعام ولا شراب لكنت تكون ملاكاً ، فكذلك إن أنت اقتصرت على ما لا بدّ منه في حياة البدن ، قربت أن تكون ملاكاً ، فالأمر إليك في إكرام نفسك بمشابهة الملائكة ، أو إهانتها بمشابهة البهائم . وقد قيل إن رجلين أتيا في وقت واحدٍ لبائع أصنام . فساوماه [٢١٦] لصنم من الأصنام المنسوبة إلى هرمس. وكان أحدهما يريد أن يجعله في هيكله ليذكر به هرمس ، والآخر يريد أن ينصبه على قبرٍ ليذكر به الميّت . ولم يتفق لهما شراؤه في ذلك اليوم . فأخرّاه إلى الغد . فرأى صاحب الأصنام في تلك الليلة في منامه أن ذلك الصنم يقول له : « أيها الرجل الفاضل ! إني من صنعتك الآن قد استفدت صورةً تنسب إلى كوكب . فليس اسمي الآن كما كنت ، لكن اسمي « هرمس » . والأمر إليك الآن أن تجعلني تذكرةً لشيء لا يفسد ، أو لشيء قد فسد . فهذا قولي لمن قصد النظر في أمر نفسه ،

(١) تحت العين في المخطوط ع صغيرة لتوكيد أنها عين .

وله زيادة على الصنم بكونه لا يتصرّف في ذاته غيره لأنه حرّ مالِكُ إرادته . وما أَوْلىَ مَنْ كان هكذا بأن يضع نفسه في أعلى رُتَب الكرامة . ولا كرامة أعظم من مرتبة « الاقتداء بالله حَسَب الامكان البشري »[1] . وهذا يكون بالاستخفاف باللذات الحاضرة وإيثار الجميل .

ومن الفضائل فضائل إنما هي للإنسان ولا تليق بالملاك ، لأنه لما كان غير محتاج إلى غذاء وتناسل ودَفْع آلام ، لم يحتج إلى فضيلة ضبط النفس عن الشهوات . ومن لم تكن فيه شهوة اللذات ، فليس يكون فيه قوة الغلبة لها . وأما [٢١٧] الإنسان فالأذى واللذة لا زمان لهما قبل جميع العوارض ، لأنه يفرّ من الأذى ويميل إلى اللذة ، منذ طفولته . واللذة ليست هي الغاية المقصودة . ولكنها كالمصيدة للإنسان بجذبه إلى الوقوع فيما به قوامه . واللذة هي غاية النفس الشهوانية ، لا الناطقة ، ولا الغضبية على رأي بعضهم ، وليس كذلك ، فإن غاية الشهوانية حياة البدن . ولذة الطعام والجماع بمنزلة الطعم الذي يُجْعَلُ في المصيدة ليصاد به الحيوان ؛ فليس هو بغايةٍ ولا ثمرة ولا خير حقيقي ، لا للنفس النباتية ولا لغيرها ، لكنها كالمصيدة للنفس التي لا فكر لها . فأما النفس الفكرية فليس تجري أفعالها على اللذة كحال الصبيان والبهائم ، بل بتمييز الأمر الأجود . فإن الانسان العاقل ليس إنما يأكل إذا جاع ، بمنزلة الحيوان الذي لا فكر له . لكنه وإن لم يَجُعْ ثم احتاج بدنه إلى الغذاء ، تناول طعاماً ؛ وإن جاع ثم لم يكن ذلك وقتاً صالحاً لتناول الطعام ، أَخَّره . وكذلك حاله في الشرب والجماع .

والنفس النباتية تبغض ما ليس بلذيذ ، لأن مجرى عملها هو على اللذة والأذى . وإذا كان الطعام غير لذيذ ، عافَتْه وساء هضمها له ، وربما قذفته بالقيء . وإذا [٢١٨] كان لذيذاً اكتنفته[2] وجاد هضمها .

تمت المقالة الثانية .
والمجد والشكر لله دائماً

---

(١) هذه الجملة هي تعريف الفلسفة عند أفلاطون (راجع محاورة « ثيثاتوس » ١٧٦ ب) وقد رددتها كتب مداخل الفلسفة في الاسكندرية في القرنين الخامس والسادس (بعد الميلاد) كما يرى في شرح امونيوس على « ايساغوجي » فورفوريوس وكرره الكندي (« رسائل الكندي الفلسفية » ط ١ ص ١٧٢) . راجع كتابنا (بالفرنسية) : « تاريخ الفلسفة في الاسلام » جـ ٢ ص ٣٩٧ ، باريس سنة ١٩٧٢ .

(٢) أي أحاطت به ، التهمته بحرص .

ومن المقالة الثالثة

وأما الانسان وسائر ما تكوُّنه في الأرحام فإنه وإياه ما دامت في التكوُّن إلى أن تصير إلى حال كمال الخِلْقة ـ فإنما فيه النفس النباتية فقط .

والحياء إنما هو هربٌ من المذمّة . ولا يكون إلاّ بإقامة القبيح والجميل في النفس . ومن أراد الطريقة المحمودة تلزمه اقامة الجميل في نفسه ، وأن يقصده في جميع سيرته .

والجميل والقبيح في النفس الناطقة بمنزلة الأذى واللذة في النفس النباتية . والنفس النباتية لا تقبل التأديب ولا تستقيم طريقتها بالرياضة والتمييز ، ولا تصلح ولا تضبط إلاّ بالقمع فقط . وأما الناطقة والغضبية فلهما قبول الأدب والانتفاع بالرياضة . فينبغي أن تراض هاتان لتقويا، وتُعَطَّل تلك لتضعف فإنها كبهيمة كثيرة الأفواه شديدة الطلب لما تشاهده وأنا أضع لك مثالاً أبينّ كيف الضبط للنفس : تَوَهَّمْ قنّاصاً وكلباً قد رابطا مع بهيمة قوية شرِهة لتناول ما تراه وتصل إليه ، حتى إنها لقوّتها ربما اجتذبت [٢١٩] القناص والكلب . والقنّاص يريد الصعود إلى موضع مُشْرِف خَشِن جداً ، والبهيمة تجاذبه إلى ما تَشْره إليه مجاذبةً تمنعه مما أراد . . ففكّر القنّاص أنه يجب أن يحتال في زيادة قوّة له ولكلبه وفي إضعاف البهيمة . فرأى الحيلة ان يرصدها حتى تنام فينحيِ من حولها كلَّ ما إذا شاهدته أهاج شهوتها ، حتى إذا انتبهت لم تجد إلا عشْباً يسيراً يَسُدُّ جَوْعَتَها لا غير . ويرتاض ويروض كلبه بكل ما يزيد في قوّتهما . فإذا ضعفت وانكسر شرهُها ، عوّدها تقليل الطلب لمرادها حتى تبلغ من ضعفها أن تتبعه إذا جذبها هو وكلبه بتلك الرباطات حيث شاء . فاذا جذبها إلى أن يصل هو إلى الموضع العالي الخشن ، وصل إلى فضيلة ضبط النفس .

والنفس الناطقة تقوى بالعلوم البرهانية . وينبغي أن يكون تعلّمها بتدريج . وكما أنه يعْرِض في البدن المَرَض والقبح ، والمرض مثل الصرع ، والقبح من غير مرض مثل الجدب[1] ، كذلك يعرض في النفس مَرَضٌ وقبح : فمرضها كالغضب ، وقبحها الجهل . وتولد الأمراض في البدن يكون عن تفاسد الأشياء التي منها يكون تركيب البدن واختلافها ، لأن الصحّة انما هي اتفاق هذه الأشياء وتسالمها [٢٢٠] . والقبح إذا كان بخلاف الحُسن ، فكونه بعدم[2] ما به يكون الحُسْن . وإذن حُسْن البدن يكون باعتدال

---

(١) في الهامش : لعله الجَرَب.

(٢) ص : بعد ـ وهو تحريف ظاهر .

أجزائه . فقبحه بعدم اعتدالها يكون . وحركات البدن ايضا منها حسنة التقدير باعتدال ، ومنها قبيحة التقدير بعد اعتدال . وكذلك أيضاً أفعال النفس إذا كانت حركات لها . فإنها إذا أصابت غرضها التي تقصد له ـ وهو معرفة الأشياء ـ كانت معتدلة حسنة ؛ وإذا أخطأته كانت مضطربة غير معتدلة .

فجمال النفس بالمعرفة ، وقبحها بالجهل . وأما كثرة حسنها وقلّته فبحسب عِظَم شرف الأشياء التي تعرفها وقلّة شرفها واستقصاء المعرفة وتقصيرها . وأما كثرة قُبْحها وقلّته فيكونان عن أضداد ذلك . فلأن الصحّة من الأشياء المتقدمة في الشرف ، تكون صناعة الطب أحسن من صناعة عمل السفن ، وطب من كان أعلمَ كبقراط أحسن من طب مَنْ هو دونه . وإذا كان طبه أحسن من طبّه ، فنفسه أحسن من نفسه . وقد كانت نفسه سليمة من العوارض : فقد جمعت مع الحسن : الصحة . وليس أمر حسن النفس كأمر حسن البدن لأنا نرى أنه ليس يلزم حسن البدن باضطرارٍ صحةُ البدن لأن [٢٢١] حسن البدن ليس يعرف بالأشياء التي تمرض البدن . وأما معرفة النفس التي بها حُسْنُهَا فتعرف العناصر التي منها تركيب البدن وتوليد عوارض النفس وتركيبها وتزيدها . ويتبع معرفة ذلك استنباط مداواتها . فلذلك لا ترى نفساً حسنةً بها مَرَض ، كما قد ترى بدناً حسناً جداً ، وبه مَرَض قوي . وذلك وَجَب من قِبَل أن النفس العالمة الجميلة تحفظ أولاً ذاتها على الصحّة ، ثم تُعْنى بالبدن لحاجتها إليه في أفعالها . وأما البدن فإنه لا يعلم ذات صحته فلا يمكن أن يحفظها .

وشَرَفُ النفس بمعرفتها اعظم الأشياء شرفاً المعرفة التامة .

والأشياء التي تعرف منها إنْسية ، ومنها إلاهية . فينبغي أولاً أن نروض قوة النفس التي نرى بها ما نعلم بالبرهان لتُنَمّى . . ورياضتها : الهندسة ، وعلم الأعداد ، وعلم الحساب ، وعلم النجوم ، وعلم الموسيقى ـ فإن هذه العلوم تزيد من قوة النفس وكمالها . فإن ما يعلم من الهندسة وعلم العدد والحساب ثابتٌ لا شك فيه ولا تخمين كالطب وأشباهه . والموسيقى يحتاج إليها في إصلاح رداءة النفس الغضبية . ورداءتها قسمان كالأشياء التي فضيلتها في الاعتدال . فإن كانت مطبوعة [٢٢٢] على الاعتدال فليس تحتاج الى الموسيقى . فإن النفس الناطقة تكفي في تأديبها بما تقيمه في النفس من الجميل وإن كانت أشدّ قساوة مما ينبغي أو أشدّ تقبُّحاً ، فإنّ استعمال ضروب من النظام والإيقاع زماناً طويلاً يصلح تلك الأخلاق . فيليق بمن أراد رياضة نفسه الناطقة أن يبحث عن السبب الذي له صار بعض وزن الألفاظ والايقاع والنظم يرقي النفس ويفتحها ، وبعضه

يهيّجها ، ويقسّيها . ومنه صنف آخر يُصَيِّر النفس إلى حال القصد ، وكأنه يحفظه على حالٍ وسطي بين الحالين . وهذا الصنف من الوزن ومن الإيقاع ومن النظام هو الذي يستعمل في تسبيح الله وعند الذبائح .

والعلوم التي قدّمنا ذكرها ينبغي أن يعلمها الانسان في صباه ، والموسيقى بعد ذلك . واذا صار فتى ، فينبغي أن يأخذ في علم البرهان ويتعلّم ذلك مِمّن قد تأدّب بما ذكرناه .

تمت المقالة الثالثة
والشكر لله دائماً

من المقالة الرابعة

قد بيّنا أصول علم الأخلاق . وينبغي أن نذكرها أيضاً في أوّل هذه المقالة ، لأن مضرّة ما يُجْهَل في مبادئ الأمور ليست كمضرّة ما يجهل في أواخره ، لأن الجهل في المبدأ يضرّ في علم جميع ما [٢٢٣] يتبعه ، والجهل في الآخر يضرّ في المجهول فقط فنقول :

إن من أجود الأمور في معرفة أمر النفوس الثلاث البحث في أفعال كل واحدةٍ منها وعوارضها فيما لا ينطق من الحيوان ، فإن النفس الناطقة لا أثر لها فيه من الناس ما داموا أطفالاً ، فإنها لا تكون ابتدأت في تدبيرهم بَعْدُ . والناطقة هي التي العقل لها بمنزلة العين للبدن . ولها مع العقل قوى أُخَر أفعالها بيّنة - منها : قوة الحسّ ، وقوة الوهم ، وقوة الحوط ، والقوة التي بها تكون الحركة الارادية . والقوة الحسّاسة هي التي تُشْعِر بالتغير الذي يحدث في كل واحدٍ من أعضاء البدن . ثم يحفظ ما شعرت به القوة الحسّاسة قُوى أُخَر عملها الحفظ والذكر من بعده . ثم يكون الفكر والنظر ببحث أشياء كثيرة يبحثها الفكر مما يتصور في الوهم ، إن نحن أردنا النظر في شيء من امور تدبير المصالح أو التعامل أو في شيء من العلوم والصناعات . ثم يتبع التفكر[1] والنظر : العزيمة على واحد من الأشياء التي بحثها الفكر وتصفّحها ، من الذي يقع في الوهم . ثم إن كان الشيء الذي اعتزم عليه مما يفعل ، لا من فعل فقط ، فإنه يتبع العزيمة عليه توقانٌ إلى أن يفعل . ثم يتبع هذه الحركة الارادية التي [٢٢٤] تفعلها بتحريكها اليدين والرجلين واللسان والعجز والصدر والعينين والفم وما شاكلها من الأعضاء وأكثر الفعل في الفكر والنظر بقوة فينا تدرك موافقة الشيء الشيء أو وجوبه عنه من القول والفعل ، أو مخالفة الشيء الشيء ومناقضته له . وذلك أن القسمة والتركيب واستنباط المهن والصناعات إنما تكون بهذه القوى . وهي أخص القوى وأولاها بالحيوان الناطق . وباقي القوى قد يشركه فيها سائر الحيوان ، لأنه يتحرك ويتوق إلى الأفعال ويتوهمها . ومعنى التوهم عندي : كل حركة تكون في النفس من نحو الحركات التي يفرض فيها عند التغير الذي يحلّ بالبدن . ونحن ربما مِلْنا إلى هذه الحركة وعزمنا على تصويبها أو اتيانها ، ؛ وربما امتنعنا من ذلك . فإن نحن ملنا إليها واعتزمنا عليها وكانت مما يُفْعَل ، هاج فينا التوقان إلى اتيانها . وإن لم نمل إليها ولم نعزم عليها ، بل أتيناها وامتنعنا منها هاج فينا الانصراف عنها . وإن نحن لم نعزم عليها ولم

---

(١) ص : التفكر في والنظر .

نأباها لكنا ما أقمنا على النظر فيها ، وإما أيسْنا من ادراك معرفتها فكففنا عنها ، عرض لنا الوقوف والتحيُّر .

احفظ قولي هذا . واحفظ أن العزيمة ربما كانت من الانسان من غير [٢٢٥] نظر وفحص ، واتباع لما يتخيّل في الوهم تخيلاً ضعيفاً غير محكم . وهذا يَعْرِض للعجول من الناس . وربما كانت العزيمة مع تفتيش وتفكر من وجوه كثيرة . وهذا يسمى متثبتاً متحرّزاً ، ويقال إنْ خلقه رصين ، وإنه ضد العَجول الأخرق . والخُرْق هو الإقدام على غير روية - وقد يقال إن فعله بلا نطق - يريدون بهذا نفي الفكر عنه ، لأن الانسان إذا لم يستعمل الفكر ليس يستعمل النفس التي يسمى بها ناطقاً لأن الناس يريدون بقولهم إن الانسان ناطق شيء في نفس الانسان ، عنه يكون نطق اللسان . وإنما يظهر اللسان ما كان مكنوناً فيما بين الانسان وبين نفسه . وإنما يصير بعض الناس إلى العجلة بالعزيمة على ما يخيل في الوهم تخيلاً حِسِّياً أو فكرياً بعادةٍ تكون فيهم . والخالق إنما جعل فينا حسَّ المحسوسات وعقل المعقولات وميلنا إلى تصديق ما أدركنا بها ، لنعلم بالحسّ المحسوسات ، وبالعقل : المعقولات ، إذ كان الحسّ لما يحسُّ والعقل لما يعقل بيِّنين ، والخالق لم يطبعنا على التصديق بالحسّ والعقل الخفيّين ، بل على تصديق الحسّ والعقل البيّنين فقط . فإذا كان الإنسان يصرم القول على ما يتخيله من غير أن يتبيّنه فهو [٢٢٦] العَجُول الأخرق .

وإن سَألْتَ عن سبب هذا ، اجبتُك منْ وجهين : أحدهما أنه ينبغي ان يكون القول في هذا الأمر هكذا : إذ كنا نجده كما نرى ، عَرَفنا عِلّته أو لم نعرفها - . والآخران الإدراك للشيء بسرعة على استقصاء وإن كان بالفعل قيل لصاحبه : ذهن فَطِن ، وإن كان بالحسّ ، قيل لصاحبه : حادّ الحسّ لطيفه . وجميع الناس يحبون[1] ان يكونوا على هذه الصفة . وليس يلومهم على هذا أحد . إلا أنهم لشدّة حبّ كلٍّ منهم لنفسه يصير إلى أن يظنّ أن له ما يحبّ - كان ذلك ، أو لم يكن . وهذا العارض يسمى : العُجْب . فينبغي لمن يحبّ نفسه بالحقيقة أن يطلب أولاً أن يصير على الحال التي يحبُّها لنفسه ، ولا يفعل فعل الذين يَدّعونْ ذلك لما يتوهمونه فيعرض لهم أن يَدَعوا ما أحبوه قبل أن ينالوه فيبقَوْا عُطّلاً منه . وقد غلبت هذه الحال على الناس ، حتى صار اكثرهم إنما يظن ما يحبّ .

ومعرفة الانسان أحوال نفسه على الحقيقة أمرٌ عسير . وينبغي الاجتهاد والحرص في طلبه . وقد قال حكيم : إن في عُنُق كل واحدٍ من الناس مِخْلاتين : واحدة من قدّامه ، وأخرى من خلفه . وفي التي بين يديه عيوب الناس ، وفي التي من خلفه عيوب [٢٢٧]

---

(١) ص - يحسبون - ونظنه خطأ صوابه ما اثبتنا بدليل ما يرد بعد ذلك .

نفسه . ولذلك يرى كل واحد من الناس عَيْبَ غيره على الاستقصاء والحقيقة ، ولا يرى شيئاً من عيوب نفسه .

فسبب العجلة في العزيمة الذي عنه يكون تولُّدها وتولد أشياء غيرها هو شره النفس <إلى>الاستكثار من الحظ ومن أجل هذا يظنّون الناس أنهم كما يحبّون أن يكونوا . وليس يعلمون أن هذا العارض هو أصل الأغاليط . وإنما يجهلون هذا لأنهم لا يُلْزِمون نفوسهم البحث بعناية والصبر على السيرة المستقيمة . فمن كان هكذا فهو عجول . ومَنْ كان على خلافه فهو متثبت[1] . وكل واحدٍ من هذين الخلقين يكون ما تكون سائر الأخلاق ، أولاً من الطبع ، ثم من العادة فيما بعد ، فإن العادة طبيعة مكتسبة ، فإنها طبيعة ثانية . ولذلك قال بعض الفلاسفة : إن اسم[2] الخالق في اللغة اليونانية إنما اشتق من اسم « العادة » ، لأن العادة إما أن تكون هي بانفرادها تفعل الخلق ، وإما أن تكون من أقوى الأسباب في ذلك . ولست أنكر أن للطبيعة عملاً ما في ذلك ، فإن اتفق لإنسانٍ أن يُبْتَلى بطبعٍ رديء يميل إلى الفجور ويلتذ بالحديث في القبائح فهو يشبه طباع الكلاب التي تلتذ باشتمام [٢٢٨] الفُرُوج وأكل العَذِرة .

فإياك من الميل بسرعة إلى ما تحبّ . ولا تَظُنَّ بجميع ما تميل إليه انه حق وخير . ولا تمتعض[3] من المَذَمّة واللوم بل امتعض[4] من أن تكون بالحقيقة على حالٍ مذمومة ، وكذلك لا تُسَرَّ بالمدح ، بل ابتهج بأن تكون بالحقيقة على الحال الممدوحة . واعتبر بما ترى من< أن >اكثر الناس مدحاً لنفسه مَنْ ليس له في الناس مادح ، وبالعكس .

واعلم أنّا لسنا نضطر أحداً على أن يحبّنا ، لأن المحبّة من اختيار المحبّ لما يُؤْثِر في المحبوب . وإنما نقدر أن نفعل ما بسببه يختارون محبّتنا . فمحبّ الناس يكون محبوباً ممدّحاً ومحبّ المتخلّق بها كذلك وَأَفْضل . والفيلسوف الذي هو محبّ الحكمة أفضل ، لفضل الحكمة . وكلُّ مَنْ أحكَم صناعة يسمى حكيماً في تلك الصناعة . وإذا قالوا « حكيماً » قولاً مطلقاً أرادوا أنه « عالم بالأمور الإلهية » وهي : الحركات السماوية ، والأفعال الطبيعية الكلية الحَيَوانيّة والنباتية . وليست الحكمة التامّة إلاّ لله تعالى ، فهو الحكيم المطلق . ولهذا قيل للانسان : « فيلسوف » ـ أي مُحبّ الحكمة . ومن أحبّ الحكمة فليس يشغل همته

---

(١) ص : مثبت .

(٢) اسم الخالق باليونانية θεός واسم العادة باليونانية ἦθος وحروف الكلمتين متشابهة تماماً . لكن الاشتقاق مع ذلك غير صحيح من حيث الأصل اللغوي لكلتا الكلمتين ، راجع معاجم الاشتقاق اليونانية .

(٣) ص : تمتعط .

(٤) ص : امتعظ .

[٢٢٩] بالأمور التي يتمتع بها الناس أو تعظم عنده قدر المرتبة وإن عَلَتْ ، أمر الكرامة وإن عَظُمت ، أو المال وإن كثر ، أو العز أو لذات البدن .

فإيثار الحكمة والميل إليها أمرٌ إلهيٌّ جليل القدر . وينبغي أن نقدّمه على سائر أصناف المحبّة . وإيثار الحكمة خصيص النفس الناطقة ومن فضائلها . وضدّه دناءة وخساسة لها .

وأما محبة الخير ، فإذا نظرنا في أن الله محبُّ الخير ، وأن النفس التي يقتدي بها الانسان بالله هي النفس الناطقة - رأينا أن حبّ الخير في الإنسان للنفس الناطقة . وإذا نظرنا في إيثار الإحسان للغير ، ورأينا البهائم والأطفال قد تميل إلى عمل الخير مع مَنْ تميل إليه - رأينا أن حب الخير للنفس الغضبية . وعندي أن للناطقة وللغضبية . والمحب للخير على الإطلاق[١] . . . . [٢٣٠] الأُخر المذكورة لا تستحق المدح ولا اللوم لنفس المحبّة ، وإنما تستحق المدح والذم على حسب مقاديرها فإن من أحبّ كل شيء بقدر ما يستحق ، استحق المدح . ومن أفرط أو فرّط استحق الذمّ . وكذلك مَنْ مدح شيئاً بقدر الاستحقاق أو أفرط ، أو فرّط . وقد وُضِعَتْ أسماءُ فَرْقِ ما بين هذه المعاني . فسُمّي محب الخيل فيلفّس[٢] . والمشغوف بها : ايفرمانپّس [...][٣] وهذا هو المحبّ إليها اكثر مما تستحق .

ومحبّة الخير لجميع الناس ممدوحة . وليس من الضروري أن تكون مع الاحسان محبّة من المُحْسِن لمن أَحْسَنَ إليه ، كما أن من الضرورة أن يكون مع المحبّة احسان من المحب للمحبوب بحسب المقدرة ، فإن المحبّة حالٌ للنفس قد تكون بين الانسان وبين من لا يمكنه الإحسان إليه . فإنا قد نحبّ الله وأفاضل الأبرار والسابقين . وليس . . . .[٤] والله يتعالى عن الاحسان[٥] . . . . [٢٣١] إليه محب شيء . ولا يقدر يفرّق بين أقسامها بفضل . فإن للانسان أن يقول إن محبّة المستحقين للمدح ليست من جنس محبّة الأولاد ، لأن الناس يحبّون أولادهم بلا رويّة ولا تمييز . والانسان وغيره من الحيوان إنما يحب الولد بميلٍ فيه إليه . فأما من يُحبُّه لاستحقاقه المدح فليست محبّتنا إياه عن غير رويّة ولا بميلٍ طبيعي ، بل سبيلنا إليه برويةٍ وعزيمة من الرأي .

---

(١) بعد هذا بياض في المخطوط يستغرق خمسة أسطر الى نهاية الصفحة . وتبدأ الصفحة التالية بكلام مبتور الأول لكنه في نفس الموضوع .

(٢) φιλιπποs = محب الخيل .

(٣) لم نجد هذا اللفظ في المعاجم اليونانية التي رجعنا إليها ، لكننا تصورنا أنها تتركب من ... (= شديد الولع - ، مجنون -) ... ιππος (= فرس) .

(٤) بياض بمقدار ٦ سم .

(٥) بنفس يشمل باقي الصفحة وبقدر ٤ أسطر

والمحبّة للأولاد في جميع الناس والحيوانات الأُخَر . والمحبّة لمستحقي المدحِ في بعض الناس دون بعض . ومحبّتنا للأولاد كلما امتدّ بها الزمان ، نَقَصَتْ قليلاً قليلاً . ومحبّتنا للمستحق المدح ليس تنقص ما دام ذلك عندنا .

وقد نرى من الناس من يحبّ من ناله منه رِفْقٌ ، أو خيرٌ كائناً من كان ، ولو انه كل[1] محبة ليست بدون أهل الصلاح . ونرى منهم من لا يحب إلاّ مَنْ أحسن إليه ، ولا يبغض إلاّ مَنْ أساء إليه وأنا ليس أجد نفسي على هذه الحال . وإنما أُحِبّ أهل الخير والفضائل ، أحسنوا إليَّ أو لم يحسنوا . وأُبْغِضُ أهل الشرّ والرذائل ، أساؤوا إليَّ أو لا .< أو لا > ترى قوماً يحبّون حيوانات ألفوها ، ومساكن ألفوها ، لا سيّما المواضع التي ولدوا وتربّوا فيها ؟ [٢٣٢]

وقد قلنا إن العادة طبيعة ثانية . ونقول إنه ليس ينبغي للإنسان أن يقتصر على أن يعوّد نفسه العادات الرديئة ، بل وأن لا يعاشر معتادها فإنه إذا رأى ذلك اعتاده كالذين يخدمون الملوك ، والذين ينتقلون من اقليم إلى اقليم .

ومن كان أعلم وأحكم فهو أَوْلى بالرياسة . ومن شأن أهل المعرفة والحكمة ان يعرفوا أنفسهم ويعرفوا أهل الجهل . وأما أهل الجهل فلا يعرفون نفوسهم ولا يعرفون أهل الحكمة ، ولذلك صاروا عَسِيري الانتقال ، أما الحكيم فلمعرفته لا ينخدع . وأما الجاهل فلجهله لا يفهم الصواب . وأما من قَدَر أن يفهم حالَ مَنْ هو أفضل منه فإنه ينقاد له . وسائر الأفعال التي تكون عن جودة الفهم فهي للنفس الناطقة ، ولو لم تكن نافعة ولا تثمر ثمرة محمودة مثل لعب الشطرنج . وإن كان القصد الالتذاذ بالفطنة وجودة الرأي فيها دون الكسب وغيره . وإن كان يلتذ مع هذا بالغلبة ، فإن ذلك للناطقة والغضبية به ؛ وإن كان ذلك للاكتساب ، فذلك كسائر الصنائع . وهذا لا يسمّى شغوفاً بها . ولا من يتصيد الاكتساب يقال له : محب الصيد . ولا من يطلب الكرامة ليكون أقوى له على [٢٣٣] منفعة الناس يسمّى : محب الكرامة . فهذه الأشياء قد يكسب معتادها خلقاً رديئاً . ومتى اجتمعت في انسانٍ لنفس غضبية شأنها الترؤُّس ، ونفس ناطقة لا تحب الجميل ، كان خلقه الحَسَد ، وجميع من قد اشتدت< فيهم >محبّة الترؤُّس فغايتهم أن يحطّوا أقدار الناس حتى يُظَنّ أنهم في أعلى المراتب . وقد رأيت قوماً من الحُسَّد قد رأَوْا أنهم غير مستحقين ، لكنهم يشتهون ان تكون امثالهم في الناس كثيراً . وفي الناس قوم لا يعنون بالكرامة ، ويصعب عليهم **الهوان**. وأعني ها هنا بالهوان : ما يظهر من اكثر الناس لمن صَغُر **قدره** عندهم إذا استخفّوا بهم . من غير مقت .. وقد يُفعَل بالمسيء شيءٌ على سبيل

---

(١) غير واضحة في المخطوط .

العقوبة ، ويسمى هذا ايضاً هواناً . وإلى أحد هذين المعنيين يذهبون في قولهم : « أُهِين فلان » . فأما إذا قالوا : « لم يُكْرَم » ـ ذهبوا إلى معنى متوسط بين الكرامة والهوان ، أي : لم يُسْتَخَفَّ به ولم يُبَجَّل . ومَنْ حط من مرتبته قيل له : « أُهين » على الجهة الثانية . وهذا لا يحتمله ويحتقره إلاّ من كان في غاية الحكمة ، أو كان في غاية النذالة وعدم الاستحياء وأما مَنْ حاله بين هاتين الحالين فليس يستخفّون بهذا .

وأما النوع الآخر من الهوان فقد يقدر [٢٣٤] أن يحتمله ويستخفّ به مَنْ ليس في غاية الحكمة . وأما عند الكرامة فجميع الناس يقدرون على احتماله والاستخفاف به ، خلا المحبين للكرامة ومَنْ لَزِم طريق الفلسفة بالحقيقة ، والعزل عن الناس ، فربما لا يكترث بشيء من هذه الحالات ، وإن اكترث بشيء منها فاكتراثاً ليس بشديد كغيره وإن لم ينعزل عن الناس ، بل أراد أن ينفع الناس بالسياسة أو التعليم ، فإنه[1] إذا لم يُكْرَم اغتمّ لذلك قليلاً[2] لأنه إذا أهين واستُخِفَّ به لم يمكنه الوصول إلى ما أراده . كذلك القول فيمن لم يُهَن ولم يُكْرَم . وذلك لأن العوام للأغنياء أشد طاعةً منهم للفقراء ، ولمن هو مُكْرَمٌ أو له مال، أو جاه أو عشيرة أو سلطان ـ أشدّ انقياداً <منهم> لمن لم يكن له ذلك[3]. ولهذا قال أفلاطن : « لا يقدر أن يسوس الناس السياسة الفاضلة إلاّ أن يكون ملكاً » .

ومن كان يطلب هذه الأشياء لهذه الوجوه فليس يسمى محبّاً للرياسة ، ولا محبّاً للكرامة ، ولا محباً للمـــال ، ولا أشباه ذلك ، لأنه ليست هذه الأشياء لأنفُسها ، لكنه يستخفّ بالغنى والعزّ والكرامة في أنفسها ، وإنما استعمالها إذا أراد سياسة الناس ، بمنزلة الآلة ، إذ كان لا يمكنه الفعل إلاّ بها وهو يريد أن ينفع الناس . ولا يقدر أن ينفع إلاّ من أطاعه . وليس يطيع الجمهور إلاّ [٢٣٥] لمن كانت له هذه الأشياء وليس يُلْزِمه طلب هذه الأشياء لنفع الناس إلاّ طلبه للسلطان وحده . ، فإنه لا يحسّ طلبه البتة ، بل يكره لتعذره ولما يحصل في ذلك من الشرور .

ولقد أجد من خُلُقي أنني أوثر ترك حقّي ، ولا أمضي مع خصمي إلى ذوي السلطان .

واعلم أنه ينبغي ان يجعل الانسانُ حاله وما هو عليه قياساً على غيره .

تم الكتاب
والمجد والشكر لله دائماً ابداً

---

(١) كلمة مطموسة بالحبر في المخطوط .

(٢) غير واضحة في المخطوط .

(٣) ص : كذلك .

الفهرست

الغلاف : عماد حليم

دراسات ونصوص في
الفلسفة والعلوم عند العرب

دراسات في الفلسفة الوجودية
فلسفة الدين والتربية عند كنت
من تاريخ الإلحاد في الإسلام
هيجل - حياته
شلنج
في الشعر الأوروبي المعاصر
مختار الحكم ومحاسن الكلم
جيته - الديوان الشرقي للمؤلف الغربي
مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا (في جزئين)
دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب

يصدر قريباً:

الموسوعة الفلسفية
تاريخ العالم (أوروسيوس) ترجمة عربية، عن اللاتينية، في القرن الرابع عشر.







... العربية
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ٨٠٧٩٠٠/١
برقيا موكيالي بيروت - ص.ب. ٥٤٦٠ - ١١ بيروت